

رُوحُ الْمَعَانِي

في

تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمُتَشَانِي

لخاتمة المحققين وعمدة المدققين مرجع أهل العراق
ومفتى بغداد العلامة أبي الفضل
شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي
المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ سقى الله ثراه
صبيب الرحمة وأفاض عليه سجال
الاحسان والنعمة آمين

الجزء الأول

عنيت بنشره وتصحيحه للمرة الثانية باذن من ورثة المؤلف بخط وإمضاء علامة العراق
(المرحوم السيد محمود شكرى الألوسي البغدادي)

إدارة الطباعة المنيرية
والمز

لحياء التراث العربي

بيروت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمداً لمن جعل روح معاني الأكوان تفسيراً لآيات قدرته * وصير نقوش أشباح الأعيان بياناً للينات وحدته *
وأظهر من غيب هويته قرآناً غداً فرقانه كشافاً عن فرق الدتب الإلهية الغياهب * وأبرز من سجع ألوهيته
نوراً أشرق على مرايا الكائنات * بحسب مزايا الاستعدادات * فاتضح من معالم العوالم المراتب * وصلاة وسلاماً
على أول درة أضاءت من الكثر المخفي في ظلمة عماء القدم * فأبصرتها عين الوجود * وعلة إيجاد كل درة برأتها يد الحكيم
إذ تردت في هوة العدم * فعادت ترفل بأردية كرم وجوده * مهبط الوحي الشفاهي الذي ارتفع رأس الروح الأمين بالهبوط
إلى موطن أقدامه * ومعدن السر الإلهي * الذي انقطع فكر الملائ الأعلى دون ذكر الوصول إلى أدنى مقامه * فهو النبي
الذي أبرزه مولاه من ظهور السكون إلى حواشي متون الظهور * ليكون شرحاً لكتاب صفاته وتقريراً * ورفع
بتخصيصه من بين العموم بمظهرية سره المستور * وأنزل عليه قرآناً عربياً غير ذي عوج ليكون للعالمين نذيراً
وشق له من اسمه ليحمله فذو العرش محمود وهذا محمد

وعلى آله وأصحابه مطالع أنوار التنزيل * ومغارب أسرار التأويل * الذين دخلوا عكاز الحقائق بالوساطة
المحمدية * فما برحوا حتى ربحوا فباعوا نفوساً وشرروا نفوساً * وقطعوا أسباب العلائق بالهمم الحقيقية * فما عرجوا
حتى عرجوا فلقوا عزيزاً وألقوا خسيساً * فهم النجوم المشرقة بنور الهدى * والرجوم المحرقة لشياطين الردى *
رضى الله عنهم وأرضاهم * ووالى متبعيهم وأولاهم * ما سرحت روح المعاني في رياض القرآن * وسبحت أشباح
المباني في حياض العرفان *

((اما بعد)) فيقول عية العيوب * وذنوب الذنوب * أفقر العباد إليه عز شأنه مدرس دار السلطنة العلية *
ومفتي بغداد المحمية * أبو الثناء شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادى عفى عنه * ان العلوم وان تباينت
أصولها * وغربت وشرقت فصولها * واختلفت أحوالها * وأنتمت وأنجحت أقوالها * وتنوعت أبوابها *
وأشأمت وأعرت أصحابها * وتغايرت مسائلها * وأيمنت وأيسرت وسائلها * فهي بأسرها مهمة ومعرفتها
على العلات نعمة * إلا أن أعلاها قدراً * وأغلاها مهراً * وأسناها مبنى * وأسماها معنى * وأدقها فكراً *
وأرقها سرا * وأعرقها نسباً * وأعرفها أباً * وأقومها قبلاً * وأقواها قبلاً * وأحلاها لساناً * وأجلاها بياناً *
وأوضحها سبيلاً * وأصحها دليلاً * وأفصحها نطقاً * وأمنحها رفقا العلوم الدينية * والفهوم الدنية * فهي
شمس ضحاها * وبدر دجاها * وخال وجنتها * ولعل شفعتها * ودعج عيونها * وغنج جفونها وحجب رضاها *
وتنهد كعابها * ورقة كلامها * ولين قوامها *

على نفسه فليكن من ضاع عمره * وليس له منها نصيب ولا سهم
فلا ينبغي لعقل أن يستغرق النهار والليل * إلا في غوص بحارها * أو يستنهض الرجل والخيل * إلا في

سبر أغوارها أو يصرف نفائس الانفاس إلا في مهور أبكارها * أو ينفق بدر الاعمار إلا لتشوف بدر أسرارها
إذا كان هذا الدمع يحرق صباة على غير سلبى فهو دمع مضيع
وإن من ذلك علم التفسير الباحث عما أراده الله سبحانه بكلامه المجيد * الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد * فهو الحبل المتين * والعروة الوثقى * والصراط المبين * والوزير الأقوى والأوقى،
وإني والله تعالى المنة هذه يطأت عنى للتأتم * ونيطت على رأسى العائمه * لم أزل متطلبا لاستكشاف سره المكتوم * مترقبا
لارتشاف رحيقه المختوم * طالما فرقت نومي لجمع شوارده * وفارقت قومي لو صال خرائده * فلورأيتنى وأنا
أصافح بالجرين صفحات الكتاب من السهر، وأطالع - إن أعوز الشمع يوما - على نور القمر * فى كثير من ليالى
الشهر وأمثالى إذ ذاك يرفلون فى مطارف اللهو * ويرقلون فى ميادين الزهو * ويؤثرون مسرات الاشباح * على
لذات الارواح * ويهبون نفائس الاوقات * لنهب خسائس الشهوات * وأنا مع حداثة سنى * وضيق عطنى لا تغرى
حالمهم ولا تغيرنى أفعالهم * كأن لبنى لبانتى * ووصال سعدى سعادتى * حتى وقفت على كثير من حقائقه * ووفقت
لحل وفير من دقائقه * وثقبت - والثناء لله تعالى - من دره بقلم فكرى درأ مثمنا * ولا بدع فأنا من فضل الله الشهاب
وأبو الثنا * وقبل أن يكمل سنى عشرين جمعات أصدح به واصدع * وشرعت أدفع كثيرا من إشكالات الاشكال
وأدفع وأنجاهر بما ألهمنيه ربى بما لم أظفر به فى كتاب من دقائق التفسير * وأعلق على ما أعلق مما لم تعلق به ظفر كل
ذى ذهن خطير * ولست أنا أول من من الله تعالى عليه بذلك * ولا آخر من سلك فى هاتيك المسالك * فكمؤكم للزمان
ولد مثلى * وكم تفضل الفرد عز شأنه على كثير بأضعاف فضلى

ألا انما الايام أبناء واحد وهذى الليالى كلها اخوات

ألا ان رياض هذه الأعصار عراها إعصار * وحياض تيك الامصار اعتراها اعتصار * فصار العلم
بالعيق والعلماء أعز من بيض الانوق * والفضل معلق بأجنحة النور * وميت حتى الادب لا يرجى له نشور
كأن لم يكن بين الحجون الى الصفا أنيس ولم يسمر بمكة سامر
ولكن الملك المنان * أبقي من فضله الكثير قليلا من ذوى العرفان * فى هذه الازمان * دينهم اقتناص الشوارده
ودينهم اقتضاض أبكار الفوائد * فيروون فيروون * ويقدحون فيورون * لكل منهم مزية لا يستتر نورها *
ومرتبة لا ينتثر نورها * طالما اقتطفت من أزهارهم * راقبتست من أنوارهم * ولم صدر منهم أودعت علمه صدرى *
وحبر فيهم أفيت فى فوائده خبرى * ولم أزل مدة على هذه الحال * لأعبا بما عبالى بما قيل أو يقال * كتاب الله
لى افضل مؤانس * وسميرى اذا احولكت ظلمة الخنادس *

نعم السمير كتاب الله ان له حلاوة هى أحلى من جنى الضرب
به فنون المعانى قد جمعن فما تفر من عجب الا إلى عجب
أمر ونهى وأمثال وموعظة وحكمة أودعت فى أفصح الكتب
لطائف يحتلها كل ذى بصر وروضة يحتنها كل ذى أدب

وكانت كثيرا ما تحدثنى فى القديم نفسى * ان أحبس فى قفص التحرير ما اصطاده الذهن بشبكة الفكر أو اختطفه
باز الالهام فى جو حدسى * فأنتعل تارة بتشويش البال (١) بضيق الحال * وأخرى بفرط الملل لسعة المجال *

(١) أنكر جماعة من اهل اللغة محى شوش، وقالوا الصواب ان يقال هو شته فهو مهوشى لانه من الهوش وهو اختلاط

إلى ان رأيت في بعض ليالى الجمعة من رجب الأصم سنة الألف والمائتين والاثنتين والخمسين بعد هجرة النبي صلى الله عليه وسلم رؤية لأعدها أضغاث أحلام: ولا أحسبها خيالات أو هام * ان الله جل شأنه وعظم سلطانه * أمرنى بطى السموات والأرض * ورتق فتقهما على الطول والعرض * فرفعت يدا إلى السماء وخفضت الأخرى إلى مستقر الماء * ثم انتهت من نومتي * وأنا مستعظم رؤيتي * فجعلت أقنص لها عن تعبير فرأيت في بعض الكتب أنها إشارة إلى تأليف تفسير * فرددت حينئذ على النفس تعلمها القديم * وشرعت مستعينا بالله تعالى العظيم * وكأنى ان شاء الله تعالى عن قريب عند إتمامه بعون عالم سرى ونجواى ، أنادى وأقول غير مبال بتشنيع جهول: هذا تأويل رؤياى ، وكان الشروع فى الليلة السادسة عشرة من شعبان المبارك من السنة المذكورة وهى السنة الرابعة والثلاثون من سنى عمرى جعلها الله تعالى بسنى لطفه معمورة وقد تشرف الذهن المشتب بتأليفه وأحكمت غرف مغانى المعانى بمحكم ترصيفه، زمن خلافة خليفة الله الاعظم، وظله المبسوط على خليقته فى العالم مجد نظام القواعد المحمدية، ومحدد جهات العدالة الاسلامية سورة الحمد الذى أظهره الرحمن فى صورة الملك لكسر سورة الكافرين، وآية السيف الذى عوده الفاطر الفتح والنصر وأيده برسالات الذاريات فى كل عصر فويل للمنافقين، من نازعات أرواحهم إذا عبس صمصام عزمه المتين، حضرة مولانا السلطان ابن السلطان سلطان الثقلين وخادم الحرمين المجدد الغازى محمود خان العدل بن السلطان عبد الحميد خان أيدته الرحمن وأبد ملكه مادام الدوران آمين ، وبعد ان أبرمت جبل النية ونشرت مطوى الأمنية وعرا المخاض قريحة الاذهان وقرب ظهور طفل التفسير للعيان جعلت أفكر ما اسمه وبماذا أدعوه إذا وضعته أمه فلم يظهر لى اسم تهتس له الضمائر وتبتش من سماعه الخواطر فعرضت الحال لى حضرة وزير الوزراء ونور حديقة البهاء ونور حديقة الوزراء آية الله التى لا تنسخها آية، ورب النهى الذى ليس له نهاية وصاحب الأخلاق التى ملك بها القلوب ومعدن الاذواق التى يكاد أن يعلم معها الغيوب؛ مولانا على رضا باشا الازال له الرضا غطاء وفراشا فسماه على الفور وبديهة ذهنه تغنى عن الغور ﴿روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني﴾ فياله اسم ما أسماه نسال الله تعالى أن يطابقه مسماه وأحد الله تعالى حداً غصاً، وأصلى وأسلم على نبيه النبى حتى يرضى . وقد آن وقت الشروع فى المقصود مقدما عليه عدة فوائد يليق أن تكتب بسواد العيون على صفحات الحدود فأقول ﴿الفائدة الاولى﴾ فى معنى التفسير والتأويل وبين الحاجة الى هذا العلم وشرفه * أما معناها فال تفسير تفعيل من الفسر وهو لغة البيان والكشف والقول بأنه مقولوب السفر فما لا يسفر له وجه، ويطلق التفسير على التعرية للانطلاق يقال فسرت الفرس اذا عريته لينطلق ولعله يرجع لمعنى الكشف كما لا يخفى بل كل تصاري ف حروفه لا تخلو عن ذلك كما هو ظاهر لمن أمعن النظر * ورسومه بأزه علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الافرادية والتركيبية ومعانيها التى تحمل عليها حالة التركيب وتتمت لذلك كعمرة النسخ وسبب النزول وقصة توضع ما بهم فى القرآن ونحو ذلك * والتأويل من الاول وهو الرجوع والقول بأنه من الايالة وهى السياسة كأن المؤول للكلام ساس الكلام ووضع المعنى فيه موضعه ليس بشئ * واختلف فى الفرق بين التفسير والتأويل فقال أبو عبيدة: هما بمعنى، وقال الراغب: التفسير أعم وأثر استعماله فى الالفاظ ومفرداتها فى الكتب الالهية وغيرها والتأويل فى المعانى والجل فى الكتب الالهية خاصة؛ وقال الماترىدى:

الشيء . واثبت الجوهري فقال التشويش التخليط ورهه صاحب القاموس . وقال ابن برى أنه من كلام المولدين ولا أصل له فى العربية . وقد اشتهر هذا اللفظ ووقع فى كلام الرعشى وغيره من أهل المعانى كقولهم هذا ألف ونشر مشوش . اهـ مصححه

التفسير القطع بأن مراد الله تعالى كذا والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون قطع، وقيل: التفسير ما يتعلق بالرواية، والتأويل ما يتعلق بالدراسة، وقيل غير ذلك، وعندى أنه إن كان المراد الفرق بينهما بحسب العرف فكل الأقوال فيه ما سمعتها ولم تسمعها مخالفة للعرف اليوم إذ قد تعارف من غير نكير أن التأويل إشارة قدسية ومعارف سبحانه تنكشف من سجع العبارات للسالكين وتنهل من سحب الغيب على قلوب العارفين، والتفسير غير ذلك وإن كان المراد الفرق بينهما بحسب ما يدل عليه اللفظ مطابقة فلا أظنك في مريّة من رد هذه الأقوال أو بوجه ما فلا أراك ترضى إلا أن في كل كشف إرجاعاً وفي كل إرجاع كشفاً فافهم، وأما بيان الحاجة إليه فلان فهم القرآن العظيم - المشتمل على الأحكام الشرعية التي هي مدار السعادة الأبدية وهو العروة الوثقى والصراط المستقيم - أمر عسير لا يهتدى إليه إلا بتوفيق من اللطيف الخبير حتى إن الصحابة رضی الله تعالى عنهم على علو كعبهم في الفصاحة واستنارة بواطنهم بما أشرق عليها من مشكاة النبوة كانوا كثير ما يرجعون إليه صلى الله عليه وسلم بالسؤال عن أشياء لم يعرفوها عليها ولم تصل أفهامهم إليها بل ربما التبس عليهم الحال ففهموا غير ما أَرادَه الملك المتعال كما وقع لعدى بن حاتم في الخيط الأبيض والأسود، ولا شك أننا محتاجون إلى ما كانوا محتاجين إليه وزيادة (وأما بيان شرفه) فلان شرف العلم بشرف موضوعه وشرف معلومه وغايته وشدة الاحتياج إليه وهو حائز لجميعها، فإن موضوعه كلام الله تعالى وماذا عسى أن يقال فيه، ومعلومه مع أنه مراد الله تعالى الدال عليه كلامه جامع للعقائد الحقة والأحكام الشرعية وغيرها، وغايته الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها والوصول إلى سعادة الدارين وشدة الاحتياج إليه ظاهرة بما تقدم بل هو رئيس جميع العلوم الدينية لكونها مأخوذة من الكتاب وهي تحتاج من حيث الثبوت أو من حيث الاعتداد إلى علم التفسير وهذا لا ينافي كون الكلام رئيسها أيضاً لان علم التفسير لتوقفه على ثبوت كونه تعالى متكلماً يحتاج إلى الكلام والكلام لتوقف جميع مسائله من حيث الثبوت أو الاعتداد على الكتاب يتوقف على التفسير فيكون كل منهما رئيساً للآخر من وجه على أن رياسة التفسير بناء على ذلك الشرف مما لا ينتطح فيه كبشان، وأما الآثار الدالة على شرفه فكثيرة، أخرج ابن أبي حاتم وغيره من طريق ابن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى: (يُوقَى الْحِكْمَةَ) قال: المعرفة بالقرآن ناسخه ومنسوخه وحكمه ومتشابهه ومقدمه ومؤخره وحلاله وحرامه وأمثاله، وأخرج أبو عبيدة عن الحسن قال: ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن تعلم فيما أنزلت وما أراد بها، وأخرج ابن أبي حاتم عن عمرو بن مرة قال: ما مررت بآية لا أعرفها إلا أحزنتني لاني سمعت الله يقول: (وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون) إلى غير ذلك.

(الفائدة الثانية) فيما يحتاجه التفسير ومعنى التفسير بالرأى - وحكم كلام السادة الصوفية في القرآن، فأما ما يحتاجه التفسير فأمر (الأول) علم اللغة لأن به يعرف شرح مفردات الألفاظ ومعلولاتها بحسب الوضع ولا يكفي اليسير إذ قد يكون اللفظ مشتركاً وهو يعلم أحد المعنيين والمراد الآخر فلم يكن عالماً بلغات العرب لا يحل له التفسير كما قاله مجاهد وينكل كما قاله مالك - وهذا مما لا شبهة فيه - نعم روى عن أحمد أنه سئل عن القرآن يمثل له الرجل بيت من الشعر فقال ما يعجبني - وهو ليس بنص في المنع عن بيان المدلول للغوى للعارف كما لا يخفى (الثاني) معرفة الأحكام التي للكلام العربية من جهة أفرادها وتركيبها ويؤخذ ذلك من علم النحو، أخرج أبو عبيدة عن الحسن أنه سئل عن الرجل يتعلم العربية يلتبس بها حسن المنطق ويقيم بها قراءته فقال: حسن فتعلمها فإن الرجل يقرأ الآية فيعيا بوجهها فيهلك فيها - وفي قصة الأسود ما يغني عن الإطالة (الثالث) علم المعاني والبيان والبديع، ويعرف بالاول خواص ترايب الكلام من جهة إفادتها المعنى - وبالثاني خواصها من حيث اختلافها، وبالثالث وجوه تحسين الكلام وهو الركن

الاقوم والالزام الاعظم في هذا الشأن كما لا يخفى ذلك على من ذاق طعم العلوم ولو بطرف اللسان (الرابع) تعيين مبهم وتبيين مجمل وسبب نزول ونسخ ويؤخذ ذلك من علم الحديث (الخامس) معرفة الاجمال والتبيين والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد ودلالة الأمر والنهي وما أشبه هذا وأخذوه من أصول الفقه (السادس) الكلام فيما يجوز على الله وما يجب له وما يستحيل عليه والنظر في النبوة ويؤخذ هذا من علم الكلام ولولاه يقع المفسر في ورطات (السابع) علم القراءات لأنه به يعرف كيفية النطق بالقرآن ، وبالقراءات ترجح بعض الوجوه المحتملة على بعض هذا - وعد السيوطي بما يحتاج اليه المفسر علم التصريف وعلم الاشتقاق - وأنا أظن أن المهارة ببعض ما ذكرنا يترتب عليها ما يترتب عليهما من الثمرة وعد أيضا علم الفقه ولم يعده غيره ولكل وجهة - وعد علم الموهبة أيضا من ذلك - قال وهو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم وإليه الإشارة بالحديث «من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم» ثم قال ولعلك تستشكل علم الموهبة وتقول هذا شيء ليس في قدرة الانسان تحصيله وليس كما ظننت والطريق في تحصيله ارتكاب الأسباب الموجبة له من العمل والزهد إلى آخر ما قاله ، وفيه ان علم الموهبة بعد تسليم انه كسبي إنما يحتاج اليه في الاطلاع على الاسرار لا في أصل فهم معاني القرآن كما يفهمه كلام البرهان وكثير من المفسرين بصدد الثاني والواقفون على الاسرار وقليل ما هم - لا يستطيعون التعبير عن كثير مما أفيض عليهم فضلا عن تحريره وإقامة البرهان عليه على أن ذلك تأويل لا تفسير فلعل السيوطي أراد من عبارته معنى آخر يظهر لك بالتدبر فتدبر (وأما التفسير بالرأى) فالشائع المنع عنه واستدلال عليه بما أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي من قوله صلى الله عليه وسلم: «من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ» وفي رواية عن أبي داود «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار» ولا دليل في ذلك أما أولا فلائذ في صحة الحديث الأول مقالا قال في المدخل في صحته نظر وإن صح فانما أراد به - والله تعالى أعلم - فقد أخطأ الطريق إذ الطريق الرجوع في تفسير ألفاظه الى أهل اللغة وفي نحو الناسخ والمنسوخ إلى الاخبار وفي بيان المراد منه الى صاحب الشرع فان لم يجد هناك وهنا فلا بأس بالفكرة ليستدل بما ورد على ما لم يرد أو أراد من قال بالقرآن قولاً يوافق هواه بأن يجعل المذهب أصلاً والتفسير تابعاً له فيرد عليه بأى وجه فقد أخطأ فالباء على ذلك سببية أو يقال ذلك في المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله أو في الجزم بأن مراد الله تعالى كذا على القطع من غير دليل ، وأما الحديث الثاني فله معنيان ، الأول من قال في مشكل القرآن بما لا يعلم فهو متعرض لسخط الله تعالى ، والثاني وصح من قال «في القرآن قولاً يعلم أن الحق غيره فليتبوأ مقعده من النار» وأما ثانياً فلان الأدلة على جواز الرأي والاجتهاد في القرآن كثيرة وهي تعارض ما يشعر بالمنع فقد قال تعالى: (ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعله الذين يستنبطونه منهم) وقال تعالى: (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) وقال تعالى: (كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الالباب) وأخرج أبو نعيم وغيره من حديث ابن عباس «القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه» وقد دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم لابن عباس بقوله «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل» وقد روى عن علي كرم الله وجهه أنه سئل هل خصكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بشيء؟ فقال ما عندنا غير ما في هذه الصحيفة أو فهم يؤتاه الرجل في كتابه إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ، والعجب كل العجب بما يزعم أن علم التفسير مضطر إلى النقل في فهم معاني التراكيب ولم ينظر إلى اختلاف التفاسير وتنوعها ولم يعلم أن ما ورد عنه صلى الله عليه وسلم في ذلك كالكبريت الأحمر فالذي ينبغي أن يعول عليه أن من كان

متبحراً في علم اللسان مترقياً منه إلى ذوق العرفان وله في رياض العلوم الدينية أو في مرتع، وفي حياضها أصنى مكرع يدرك
 اعجاز القرآن بالوجدان لا بالتقليد وقد غدا ذهنه لما أغلق من دقائق التحقيقات أحسن إقليد فذاك يجوز له أن يرتقى
 من علم التفسير ذروته ويمتطى منه صهوته، وأما من صرف عمره بوساوس أرسطاطاليس واختارشوك القنافة على
 ريش الطواويس فهو بمعزل عن فهم غوامض الكتاب وإدراك ما تضمنه من العجب العجيب، وأما كلام السادة
 الصوفية في القرآن فهو من باب الاشارات إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر
 المرادة وذلك من كمال الايمان ومحض العرفان لأنهم اعتقدوا أن الظاهر غير مراد أصلاً وإنما المراد الباطن فقط إذ ذاك
 اعتقاد الباطنية الملاحدة توصلوا به إلى نفي الشريعة بالكلية وحاشى سادتنا من ذلك كيف وقد حضوا على حفظ
 التفسير الظاهر وقالوا لا بد منه أولاً إذ لا يطمع في الوصول إلى الباطن قبل احكام الظاهر ومن ادعى فهم أسرار
 القرآن قبل احكام التفسير الظاهر فهو كمن ادعى البلوغ إلى صدر البيت قبل أن يجاوز الباب وما يؤيد أن للقرآن ظاهراً
 وباطناً ما أخرجه ابن أبي حاتم من طريق الضحاك عن ابن عباس قال: القرآن ذو شجون وفنون، وظهور وبطون،
 لا تنقض عجائبه، ولا تبلغ غايته فمن أوغل فيه برفق نجا ومن أوغل فيه بعنف هوى أخبار وأمثال وحلال وحرام
 وناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه وظهور وبطن فظهره التلاوة وبطنه التأويل فجالسوا به العلماء وجانبوا به السفهاء وقال
 ابن مسعود: من أراد علم الأولين والآخرين فليتل القرآن، ومن المعلوم أن هذا لا يحصل بمجرد تفسير الظاهر وقد
 قال بعض من يوثق به لكل آية ستون ألف فهم، وروى عن الحسن قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لكل
 آية ظهر وبطن ولكل حرف حدو لكل حد مطلع» قال ابن النقيب أن ظاهرهما مظهر من معانيها لاهل العلم بالظاهر
 وباطنهما تضمنته من الاسرار التي أطلع الله تعالى عليها أرباب الحقائق، ومعنى قوله ولكل حرف حد أن لكل
 حرف منتهى فيما أراده الله تعالى من معناه ومعنى قوله: ولكل حد مطلع أن لكل غامض من المعاني والاحكام مطالعاً يتوصل
 به إلى معرفته ويوقف عن المراد به، وقيل في رواية لكل آية ظهر وبطن وحدو مطلع والمذكور بوساطة الالفاظ وتأليفاتها
 وضما وإفادته وجعلها طرقات إلى استنباط الاحكام الخمسة هو الظهور وروح الالفاظ أعنى الكلام المعتلى عن المدارك الآلية
 بجواهر الروح القدسية هو البطن واليه الإشارة بقول الامير السابق. والحد إمامين الظهور والبطن يرتقى منه اليه وهو
 المدرك بالجمعية من الجمعية وإمامين البطن والمطلع فالمطلع مكان الاطلاع من الكلام النفسى إلى الاسم المتكلم المشار اليه
 بقول الصادق لقد تجلى الله تعالى في كتابه لعباده ولكن لا يبصرون، والحد بينهما يرتقى به من البطن اليه عند ادراك
 الرابطة بين الصفة والاسم واستهلاك صفة العبد تحت تجليات أنوار صفة المتكلم تعالى شأنه، وقيل الظهر التفسير والبطن
 التأويل والحد ما تنهاى اليه الفهوم من معنى الكلام والمطلع ما يصعد اليه منه فيطلع على شهود الملك العلام انتهى *

فلا ينبغي لمن له أدنى مسكة من عقل بل أدنى ذرة من إيمان أن ينكر اشتغال القرآن على بواطن يفيضها المبدأ الفياض
 على بواطن من شاء من عباده وبأليت شعري ماذا يصنع المنكر بقوله تعالى (وتفصيلاً لكل شيء)، وقوله تعالى
 (ما فرطنا في الكتاب من شيء)؟ وبالله تعالى العجب كيف يقول باحتمال ديوان المتنبى وأبياته المعاني الكثيرة ولا يقول
 باشتغال القرآن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وآياته وهو كلام رب العالمين المنزل على خاتم المرسلين على ما شاء الله
 تعالى من المعاني المحتجبة وراء سرادقات تلك المباني (سبحانك هذا بهتان عظيم) بل ما من حادثة ترسم بقلم القضاء
 في لوح الزمان إلا وفي القرآن العظيم إشارة إليها فهو المشتغل على خفايا الملك والملوك وخبايا قدس الجبروت *
 وقد ذكر ابن خلكان في تاريخه أن السلطان صلاح الدين لما فتح مدينة حلب أنشد القاضي محي الدين قصيدة بائية

أجاد فيها كل الاجادة وكان من جملتها

وفتحك القلعة الشهباء في صفر مبشر بفتوح القدس في رجب

فكان كما قال فستل القاضي من أين لك هذا فقال أخذته من تفسير ابن برجان في قوله تعالى: (ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين) قال المؤرخ: فلم أزل أطلب التفسير المذكور حتى وجدته على هذه الصورة وذكر له حساباً طويلاً وطريقاً في استخراجها وله نظائر كثيرة، ومن المشهور استنباط ابن الكمال فتح مصر على يد السلطان سليم من قوله تعالى: (ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون) فالانصاف كل الانصاف التسليم للسادة الصوفية الذين هم مركز للدائرة المحمدية ما هم عليه واتهام ذهنك السقيم فيما لم يصل لكثرة العوائق والعلائق اليه

وإذا لم تر الهلال فسلم لأناس رأوه بالابصار

وسياتي تمة لهذا البحث ان شاء الله تعالى والله الهادي إلى سواء السبيل ((الفائدة الثالثة)) اعلم ان لكتاب الله تعالى أسماء أنها شديدة في البرهان إلى خمسة وخمسين اسماً وذكر السيوطي بعد عدها في الاتقان وجوه تسميته بها ولم يذكر غير ذلك وعندى أنها كلها ترجع بعد التأمل الصادق إلى القرآن والفرقان رجوع أسماء الله تعالى إلى صفتي الجمال والجلال فهما الأصل فيها، وقد اختلف الناس في تحقيق لفظ القرآن، فالمرئى عن الشافعي وبه قال جماعة أنه اسم علم غير مشتق خاص بهذا الكلام المنزل على النبي المرسل صلى الله عليه وسلم وهو معرفاً غير مهموز عنده كما حكاه عنه البيهقي والخطيب وغيرهما، والمنقول عن الأشعري وأقوام أنه مشتق من قرنت الشيء بالشيء إذا ضمته اليه وسمى به عندهم لقران السور والآيات والحروف فيه بعضها ببعض، وقال الفراء هو مشتق من القرائن لأن الآيات فيه يصدق بعضها بعضاً ويشبه بعضها بعضاً وهو على هذين القولين بلا همز أيضاً ونونه أصلية، وقال الزجاج هذا القول غلط والصواب أن ترك الهمزة فيه من باب التخفيف ونقل حركتها إلى ما قبلها فهو عنده وصف مهموز على فعلا من مشتق من القرء بمعنى الجمع ومنه قرأت الماء في الحوض إذا جمعته وسمى به لأنه جمع السور كما قال أبو عبيدة أو ثمرات الكتب السالفة كما قال الراغب أولان القاري يظهره من فيه أخذاً من قولهم ما قرأت الناقة سلى قط (١) كما حكى عن قطرب وعند اللحياني وجماعة هو مصدر كالغفران سمي به المقروء تسمية المفعول بالمصدر، قال السيوطي: قلت والمختار عندي في هذه المسألة مانص عليه الشافعي رضي الله تعالى عنه انتهى - وأنا متبني من حولى - أقول. قول الزجاج أرق من وجه إذ الشائع فيه الهمز وبه قرأ السبعة ما عدا ابن كثير وقد وجه إسقاطها بما مر آنفاً ولم يوجه إثباتها وكان قول السيوطي محض تقليد لا مام مذهبه حيث لم يذكر الدليل ولم يوضح السبيل، وعندى أنه في الأصل وصف أو مصدر كما قال الزجاج واللحياني لكنه نقل وجعل علماً شخصياً كما ذهب إليه الشافعي ومحققو الأصوليين وعليه لا يعرف القرآن لأن التعريف لا يكون إلا للحائق الكلية ولعل من عرفه بالكلام المنزل للعجاز بسورة منه أراد تصوير مفهوم لفظ القرآن وكذا من قال كالغزالي أنه ما نقل بين دفتي المصحف تواتراً أراد تخصيص الاسم بأحد الأقسام الثلاثة مما نقل بين الدفتين ومما لم ينقل كالمنسوخ تلاوته نحو - إنا أنزلنا المال لأقام الصلاة وإيتاء الزكاة - وما نقل ولم يتواتر نحو - ثلاثة أيام متتابعات - ليعلم أن ذلك هو الدليل وعليه الأحكام من نحو منع التلاوة والمس محدثاً ولا يفرد على الأول إن أريد التمييز أن كونه للعجاز ليس لازماً بيننا إذ لا يعرفه إلا الأفراد من العلماء فضلاً

عن أن يكون ذاتياً فكيف يصح لتعريف الحقيقة وتمييزها وهو إنما يكون بالذاتيات أو باللوازم البينة ، وأيضاً أن معرفة السورة منه متوقفة على معرفته فيدور . ويرد على الثاني مثل ثاني ماورد على الأول اذ معرفة المصحف موقوفة على معرفة القرآن إذ ليس هو إلا ما كتب فيه القرآن فأخذه في تعريفه دور أيضاً ، هذا وقد قال ساداتنا الصوفية أفاض الله تعالى علينا من فتوحاتهم القدسية : أن القرآن إشارة إلى الذات التي يضمحل بها جميع الصفات فهي المجلى المسمى بالاحدية أنزلها الحق تعالى شأنه على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ليكون مشهداً لاحدية من الأكوان ، ومعنى هذا الانزال أن الحقيقة الاحدية المتعالية في ذراها ظهرت فيه صلى الله عليه وسلم بكاملها وما ادخر عنه شيء بل أفيض عليه الكل كرماً إلهياً ذاتياً ووصف القرآن في بعض الآيات بالكريم لذلك إذ أي كرم يضاهي هذا الكرم ، وأنى تقاس هذه النعمة بسائر النعم ، وأما القرآن الحكيم فهو به الحقائق الإلهية يعرج العبد بالتحقق بها في الذات شيئاً فشيئاً على ما اقتضته الحكمة وإلى ذلك أشار الحق تعالى بقوله : (ورتلناه ترتيلاً) وهذا الحكم لا ينقطع أبداً إذ لا يزال العبد في ترقق والحق في تجل فسبحان من لا تقيدته الأكوان وهو كل يوم في شأن ، وأما القرآن العظيم في قوله تعالى : (ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم) فهو إشارة إلى الجملة الذاتية لا باعتبار النزول ولا باعتبار المكانة بل مطلق الاحدية الذاتية التي هي في مطلق الهوية الجامعة لجميع المراتب والصفات والشئون والاعتبارات ولهذا قرن بالعظيم ، وأما السبع المثاني فهو ما ظهر عليه في وجوده من التحقق بالصفات السبع ، وأما قوله تعالى : (الرحمن علم القرآن) فهو إشارة إلى أن العبد إذا تجلى عليه الرحمن وجد لذة رحمانية تكسبه معرفة قرآنية فلا يعلم الحق إلا من طريق أسمائه وصفاته ، وأما الفرقان عندهم فإشارة إلى حقيقة السماء والصفات على اختلاف تنوعاتها فباعتباراتها تتميز كل صفة واسم من غيرها فحصل الفرق في نفس الحق من حيث اسمائه وصفاته فإن اسمه المنعم غير اسمه المنتقم وصفة الرضا غير صفة الغضب واليه الإشارة بقوله : « سبقت رحمتي غضبي » وهي متفاوتة المراتب في الفضل نظراً إلى أعيانها لا باعتبار أن في شيء منها نقصاً أو مفضولية ولهذا حكمت بعضها على بعض كما يشير إليه قوله صلى الله عليه وسلم : « أعوذ بمعافائك من عقوبتك وأعوذ برضائك من سخطك وأعوذ بك منك لأحصى ثناء عليك » فكانت المعافاة أفضل من العقوبة والرضا أفضل من السخط فأعاده بالفاضل مما يليه ، وكذا أعاده بذاته من ذاته فكما أن الفرق حاصل في الأفعال كذلك في الصفات بل في نفس واحدية الذات التي لا فرق فيها لكن من غريب شؤنها جمعها النقيضين . قال أبو سعيد : عرفت الله تعالى بجمعه بين الضدين ، ولكونه صلى الله عليه وسلم مظهراً للقرآن والفرقان كان خاتم النبيين ، وإمام المرسلين . لأنه ما ترك شيئاً يحتاج إليه إلا وقد جاء به فلا يجد الذي يأتي بعده من الكمال شيئاً مما ينبغي أن ينبت عليه . قال تعالى : (ما فرطنا في الكتاب من شيء) . وقال تعالى : (وكل شيء فصلناه تفصيلاً) . إلى غير ذلك من الآيات .

(وقد يقال) القرآن والفرقان إشارتان إلى مقام الجمع والفرق بأقسامهما . قالوا ولا بد للعبد الكامل منهما . فإن من لا تفرقة له لا عبودية له . ومن لا جمع له لا معرفة له . والجمع عندهم شهود الأشياء بالله تعالى . والتبري من الحول والقوة إلا بالله وجمع الجمع الاستهلاك بالكلية والفناء عما سوى الله تعالى وهو المرتبة الاحدية ، والفرق أنواع ، فرق أول وهو الاحتجاب بالخلق عن الحق وبقاء رسوم الخليفة بحالها ، و فرق ثان وهو شهود قيام الخلق بالحق ورؤية الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة من غير احتجاب إحداهما عن الأخرى ، و فرق الوصف وهو ظهور الذات الاحدية بأوصافها في الحضرة الواحدة ، و فرق الجمع وهو تكثر الواحد بظهوره في المراتب

التي هي ظهور شئون الذات الاحدية وتلك الشئون في الحقيقة اعتبارات محضة لا تحقق لها إلا عند بروز الواحد بصورها وكثيراً ما يطلقون القرآن على العلم الدنى الاجمالى الجامع للحقائق كلها والفرقان على العلم التفصيلى الفارق بين الحق والباطل وكتاب الله تعالى جامع لذلك كله كما لا يخفى على أهله، وذكر الشيخ الأكبر قدس سره أن القرآن يتضمن الفرقان ، والفرقان لا يتضمن القرآن لأن تفاصيل المراتب والأسماء المقتضية لها موجودة في الجمع والجمع لا يوجد في التفاصيل ولهذا ما اختص بالقرآن إلا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فليفهم . ونسأل الله تعالى أن يلهمنا رشدنا ويزيل بعلمه جهلنا إنه على ما يشاء قدير ﴿ الفائدة الرابعة ﴾ في تحقيق معنى أن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ﴿ اعلم ﴾ أن هذه المسألة من أمهات المسائل الدينية والمباحث الكلامية كم زلت فيها أقدام وضلت عن الحق بها أقوام وهى وإن كانت مشروحة في كتب المتقدمين مبسوبة في زبر المتأخرين لكنى بحول من عز حوله وفضل من غمرنا فضله أوردها في هذا الكتاب ليتذكر أولو الألياب بأسلوب عجيب وتحقيق غريب لا أظنك شفت سمعك بمثل لآليه، ولا نورت بصرك بشبه بدر لآليه، فامولاه كهدى ومرعى ولا كالسعدان وما كل زهر ينبت الروض طيب ولا كل كحل للنواظر أتمد

﴿ فأقول ﴾ إن الانسان له كلام بمعنى التكلم الذى هو مصدر وكلام بمعنى المتكلم به الذى هو الحاصل بالمصدر . ولفظ الكلام موضوع لغة للثانى قليلاً كان أو كثيراً حقيقة كان أو حكماً . وقد يستعمل استعمال المصدر كما ذكره الرضى وكل من المعنيين إما لفظى أو نفسى ﴿ فالأول ﴾ من اللفظى فعل الانسان باللسان وما يساعده من الخارج ﴿ والثانى ﴾ منه كيفية فى الصوت المحسوس ﴿ والأول ﴾ من النفسى فعل قلب الانسان ونفسه الذى لم يبرز إلى الجوارح ﴿ والثانى ﴾ كيفية فى النفس إذ لا صوت محسوس عادة فيها وإنما هو صوت معنوى مخيل . أما الكلام اللفظى بمعنييه فمحل وفاق . وأما النفس فعنائه الاول تكلم الانسان بكلمات ذهنية وألفاظ مخيلة يرتبها فى الذهن على وجه إذا تلفظ بها بصوت محسوس كانت عين كلماته اللفظية ، ومعناه الثانى هو هذه الكلمات الذهنية والألفاظ المخيلة المرتبة ترتيباً ذهنياً منطبقاً عليه الترتيب الخارجى . والدليل على أن للنفس كلاماً بالمعنيين الكتاب والسنة فمن الآيات قوله تعالى: ﴿ فأسرهما يوسف فى نفسه ولم يبدها لهما قال أأنتم شر مكاناً ﴾ فان (قال) بدل من (أسر) أو استئناف بيانى كأنه قيل فإذا قال فى نفسه فى ذلك الاسرار فقليل: ﴿ قال أأنتم شر مكاناً ﴾ . وعلى التقديرين فالآية دالة على أن للنفس كلاماً بالمعنى المصدرى وقولاً بالمعنى الحاصل بالمصدر وذلك من أسر والجملة بعدها وقوله تعالى: ﴿ أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى ﴾ وفسر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم السر بما أسره ابن آدم فى نفسه . وقوله تعالى: ﴿ واذكر ربك فى نفسك ﴾ وقوله تعالى: ﴿ يخفون فى أنفسهم مالا يبدون لك يقولون لو كان لنا من الامر شيء ماقتلنا ههنا ﴾ أى يقولون فى أنفسهم كما هو الاسرع انسياقاً الى الذهن ، والآيات فى ذلك كثيرة . ومن الأحاديث ما رواه الطبرانى عن أم سلمة أنها سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقد سأله رجل فقال: « إني لأحدث نفسى بالشئ لو تكلمت به لا حبطت أجرى فقال لا يلقي ذلك الكلام إلا مؤمن » فسمى صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك الشئ المحدث به كلاماً مع أنه كلمات ذهنية . والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولا صارف عنها . وقوله تعالى فى الحديث القدسى « أنا عند ظن عبدي بى وأنا معه إذا ذكرنى فان ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى » الحديث . وفيه دليل على أن العبد كلاماً نفسياً بالمعنيين ، ولرب أيضاً كلاماً نفسياً كذلك ولكن أين التراب من رب الارباب »

﴿فالمعنى الاول﴾ للحق تعالى شأنه صفة أزلية منافية للآفة الباطنية التي هي بمنزلة الخرس في التكلم الانساني اللفظي ليس من جنس الحروف والالفاظ أصلا وهي واحدة بالذات تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتكلم به، وحاصل الحديث من تعلق تكلمه بذكر اسمي تعلق تكلمى بذكر اسمه، والتعلق من الأمور النفسية التي لا يضر تجددها، وحدوث المتعلق إنما يلزم في التعلق التنجيزي ولا تنكره، وأما التعلق المعنوي التقديرى ومتعلقه فأزليان، ومنه ينكشف وجه صحة نسبة السكوت عن أشياء رحمة غير نسيان كما في الحديث إذ معناه أن تكلمه الأزلى لم يتعلق ببيانها مع تحقق اتصافه أزلا بالتكلم النفسى، وعدم هذا التعلق الخاص لا يستدعى انتفاء الكلام الأزلى كما لا يخفى.

﴿والمعنى الثانى﴾ له تعالى شأنه كلمات غيبية وهى ألفاظ حكمية مجردة عن المواد مطلقا نفسية كانت أو خيالية أو روحانية، وتلك الكلمات أزلية مترتبة من غير تعاقب فى الوضع الغيبى العلمى لافى الزمان إذ لا زمان، والتعاقب بين الأشياء من توابع كونها زمانية ويقرب به من بعض الوجوه وقوع البصر على سطور الصفحة المشتملة على كلمات مرتبة فى الوضع الكتابى دفعة ففى مع كونها مترتبة لا تعاقب فى ظهورها لجميع معلومات الله الذى هو نور السموات والارض مكشوفة له أزلا كما هي مكشوفة له فيما لا يزال ثم تلك الكلمات الغيبية المترتبة ترتبوا ضعيًا أزليا يقدر بينها التعاقب فيما لا يزال، والقرآن كلام الله تعالى المنزل بهذا المعنى فهو كلمات غيبية مجردة عن المواد مترتبة فى علمه أزلا غير متعاقبة تحقيقا بل تقديرا عند تلاوة الألسنة السكونية الزمانية، ومعنى تنزيلها إظهار صورها فى المواد الروحانية والخيالية والحسية من الالفاظ المسموعة والذهنية والمكتوبة، ومن هنا قال السنيون: القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو مكتوب فى المصاحف محفوظ فى الصدور ومقروء بالأسن مسموع بالأذان غير حال فى شئ منها وهو فى جميع هذه المراتب قرآن حقيقة شرعية معلوم من الدين بالضرورة، فقولهم غير حال إشارة إلى مرتبته النفسية الأزلية فإنه من الشئون الذاتية ولم تفارق الذات ولا تفارقها أبداً ولكن الله تعالى أظهر صورها فى الخيال والحس فصارت كلمات مخيلة وملفوظة مسموعة ومكتوبة مرئية فظهر فى تلك المظاهر من غير حلول إذ هو فرع الانفصال وليس فليس، فالقرآن كلامه تعالى غير مخلوق وإن تنزل فى هذه المراتب الحادثة ولم يخرج عن كونه منسوباً إليه (أما) فى مرتبة الخيال فلقوله ﷺ: «أغنى الناس حملة القرآن من جعله الله تعالى فى جوفه» وأما فى مرتبة اللفظ فلقوله تعالى: (وإذ صرفنا إليك نفراً من الجن يستمعون القرآن) وأما فى مرتبة الكتابة فلقوله تعالى: (بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ) وقول الامام أحمد: لم يزل الله متكلماً كيف شاء وإذا شاء بلا كيف إشارة إلى مرتبتين، فالأول إلى كلامه فى مرتبة التجلى والتنزل الى مظهر له كقوله ﷺ: «إذا قضى الله الامر فى السماء ضربت الملائكة أجنحتها خضعانا لقوله كأنه سلسلة على صفوان» الحديث، والثانى الى مرتبة الكلام النفسى إذ كيف من توابع مراتب التنزلات والكلام النفسى فى مرتبة الذات مجرد عن المادة فارتفع كيف بارتفاعها (فالحاصل) لم يزل الله تعالى متكلماً وموصوفاً بالكلام من حيث تجلى ومن حيث لا، فمن حيث تجليه فى مظهر لكلامه كيف وإذا شاء لم يتكلم بما اقتضاه مظهر تجليه فيكون متكلماً بلا كيف كما كان ولم يزل، والاشعرى اذا حققت الحال وجدته قائلاً بأن الله تعالى كلاماً بمعنى التكلم وكلاماً بمعنى المتكلم به وأنه بالمعنى الثانى لم يزل متصفاً بكونه أمراً ونهياً وخبراً فإنها أقسام المتكلم به وأن الكلام النفسى بالمعنى الثانى حروفه غير عارضة للصوت فى الحق والخلق غير أنها فى الحق كلمات غيبية مجردة عن المواد أصلاً إذ كان الله تعالى ولم يكن شئ غيره، وفى الخلق كلمات مخيلة ذهنية فهى فى مادة خيالية، فكلمات الكلام النفسى فى جنبه تعالى كلمات حقيقية لأنها ألفاظ حكمية ولا يشترط اللفظ الحقيقى فى كون الكلمة حقيقية إذ قد أطلق الفاروق الكلمة على أجزاء مقالاته

المخيلة في خبر يوم السقيفة (١) والاصل في الاطلاق الحقيقة، فالأجزاء كلمات حقيقية لغوية مع أنها ليست ألفاظا كذلك إذ ليست حروفها عارضة لصوت واللفظ الحقيقي ما كانت حروفه عارضة وهو لكونه صورة اللفظ النفسي الحكمي دال عليه وهو دال في النفس على معناه بلا شبهة ولا انفكاك فيصدق على اللفظ النفسي بمعناه أنه مدلول اللفظ الحقيقي ومعناه، فتفسير المعنى النفسي المشهور عن الأشعري بمدلول اللفظ وحده، فإنه نقله صاحب المواقف عن الجمهور لا ينافي تفسيره بمجموع اللفظ والمعنى كما فسره هو أيضا وذلك بأن يحمل اللفظ في قوله على النفس وفي قول الجمهور على الحقيقي، ولا شك حيثئذ أن مجموع النفسي ومعناه من حيث المجموع يصدق عليه أنه مدلول اللفظ الحقيقي وحده لأن اللفظ الحقيقي لكونه صورة النفس في مرتبة تنزله دال عليه، ويدل على أن المراد المجموع قول إمام الحرمين في الارشاد: ذهب أهل الحق إلى إثبات الكلام القائم بالنفس وهو القول أي المقول الذي يدور في الخلد وهو اللفظ النفسي الدال على معناه بلا انفكاك - نعم عبارة صاحب المواقف غير واضحة في المقصود وله مقالة مفردة في ذلك ومحصولها كما قال السيد قدس سره أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير فالشيخ لما قال الكلام النفسي هو المعنى النفسي فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده، وأما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالته على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الألفاظ خاصة حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست كلامه حقيقة، وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة، وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقي، وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية، فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء باللسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ والحادث (وما يقال) من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة، فالتلفظ حادث والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جميعاً بين الأدلة وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفاً لما عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه بعد التأمل يعرف حقيقته انتهى (واعترضه) الدواني بوجوه قال (أما أولاً) فلان مذهب الشيخ أن كلامه تعالى واحد وليس بأمر ولا نهى ولا خبر وإنما يصير أحدهم لا مور بحسب التعلق وهذه الأوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي وإنما يصح تطبيقه على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف (وأما ثانياً) فلان كون الحروف والألفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتب يفضي إلى كون الأصوات مع كونها أعراضاً سيالة موجودة بوجودها لا تكون فيه سيالة وهو سفسطة من قبيل أن يقال الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين أجزائها (وأما ثالثاً) فلا أنه يؤدي إلى أن يكون الفرق بين ما يقوم بالقارى من الألفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الأجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة (فنقول) هذا الفرق إن أوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته من جنس الألفاظ وإن لم يوجب وكان ما يقوم بالقارى وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما إنما يكون باجتماعه

(١) حيث قال فلما سكت أي خطيب الانصار: أردت أن اتكلم ولست زورت في نفسي مقالاً أعجبتني أريد أن أقدم

بين يدي أي بكر - إلى أن قال - فكان هو أعلم مني وأوفر والله ما ترك مني طمة أعجبتني في تزويري إلا قال في بدئته: مثلها أو أفضل منها - الآخر يطوله أم منه

وعدمه اللذين هما من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقية مجانسا لصفات المخلوقات *
 ﴿وأما رابعا﴾ فلان لزوم ما ذكره من المفاسد وهم، فان تكفير من أنكر كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى إنما هو إذا اعتقد أنه من مخترعات البشر أما إذا اعتقد أنه ليس كلام الله بمعنى أنه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته بل هو دال على الصفة القائمة بذاته لا يجوز تفكيره أصلا كيف وهو مذهب أكثر الاشاعرة ما خلا المصنف وموافقيه . وما علم من الدين من كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة إنما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله تعالى حقيقة لا على أنه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعى أنه من ضروريات الدين مع أنه خلاف مانقله عن الاصحاب . وكيف يزعم أن هذا الجرم الغفير من الاشاعرة أنكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك ﴿وأما خامسا﴾ فلان الأدلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل ترجع الى الملفوظ كيف وبعضها مما لا يتعلق بالنسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقي تلاوته انتهى ﴿والجواب﴾ أما عن الاول فهو أن الحق عز اسمه له كلام بمعنى التكلم وكلام بمعنى المتكلم به . وما هو أمر واحد ، المعنى الاول وهو صفة واحدة تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتكلم به من الكتب والكلمات وأنها ليست من جنس الحروف والالفاظ أصلا لا الحقيقية ولا الحكمية وما ذكر في الاعتراض ينطبق عليه بلا كلفة ﴿والدليل﴾ على أن المنعوت بهذه الاوصاف عند الشيخ هو المعنى الاول ، نقل الامام أن الكلام الازلي لم يزل متصفا بكونه أمرا أنها خبراً ولا شك أن هذه أقسام المتكلم به وكل من كان قائلاً بانقسام الثاني كان المنعوت بالوحدة ذاتا والتعدد تعلقا المعنى الاول عنده جمعا بين الكلامين ﴿وأما﴾ عن الثاني فهو أن ذلك إنما يلزم إذا أريد من اللفظ الحقيقي؛ وأما إذا أريد النفسى الحكيم فلا ورود له لان الالفاظ النفسية كلها مجتمعة الاجزاء في الوجود العلى مع كونها مترتبة كما ذكره هو نفسه وكلام صاحب المواقف محتمل للتأويل كما تقدم فليحمل عليه سعيًا بالاصلاح مهما أمكن ﴿وأما﴾ الثالث فهو أن الايراد مبنى على ظن أن المراد باللفظ الحقيقى مع أنه محتمل لان يراد النفسى كما يقتضيه ظاهر تشبيهه بالقائم بنفس الحافظ . ﴿وأما﴾ الرابع فهو أن الكلام النفسى عند أهل الحق هو مجموع اللفظ النفسى والمعنى ، ولكن ظاهر كلام صاحب المواقف يدل على أنه فهم من ظاهر كلام بعض الاصحاب أن مرادهم بالمعنى هو المقابل للفظ مجرداً عن اللفظ مطلقاً وقد سمعهم يقولون إن الكلام اللفظى ليس كلامه تعالى حقيقة بل مجازاً ، فاذا انضم قولهم بنى كونه كلاماً حقيقة شرعية إلى قولهم في ظنه أن النفسى هو المعنى المقابل للفظ لزم من هذا ما هو في معنى القول بكون اللفظ من مخترعات البشر ولا يخفى استلزامه للمفاسد ولكن لم يريدوا بالمجاز الشرعى فان إطلاق كلام الله تعالى المسموع متواتر فلا يتأتى نفيه لاحد بل المراد أن الكلام إنما يتبادر منه ما هو وصف للمتكلم وقائم به قياما يقتضيه حقيقة الكلام وذات المتكلم في الحق والخلق على الوجه اللائق بكل - وأما ما يتلى فهو حروف عارضة للصوت الحادث ولا شك أنه ليس قائماً بذاته سبحانه من حيث هو بل هو صورة من صور كلامه القديم القائم به تعالى ومظهر من مظاهر تنزلاته فهو دال على الحقيقى القائم فسمى كلاماً حقيقة شرعية لذلك وفيه إطلاق لاسم الحقيقة على الصورة فيكون مجازاً من هذا الوجه وإلى هذا يشير كلام التفتازانى فلا يلزم شيء من المفاسد واعتراض صاحب المواقف مبنى على ظنه ﴿وأما الخامس﴾ فهو أن كلام صاحب المواقف ليس نصافى أن الضمير راجع الى التلفظ بل يحتمل أن يكون راجعاً الى الملفوظ وذلك أنه قال المعنى الذى

في النفس لا ترتب فيه كما هو قائم بنفس الحافظ ولا ترتب فيه وقد مر أن المراد به مجموع اللفظ النفسي والمعنى كما يقتضيه ظاهر التشبيه بالقائم بنفس الحافظ ولا شك أنه لا ترتب فيه أى لا تعاقب فيه في الوجود العلى وحينئذ فقولهم نعم الترتب إنما يحصل في التلفظ معناه أن الترتب في المعنى النفسى الذى هو مجموع اللفظ النفسى والمعنى إنما يحصل في التلفظ الخارجى لضرورة عدم مساعدة الآلة، ف قوله : وهو الذى هو حادث أى الملفوظ بالتلفظ الخارجى الذى هو الصورة حادث لا اللفظ النفسى وتحمل الأدلة التى تدل على الحدوث على حدوثه أى الملفوظ بالتلفظ الخارجى وعلى هذا لا ورود للاعتراض أصلاً ((ومنهم)) من اعترض أيضاً بأنهم اشتركوا في المعجزة أن تكون فعل الله تعالى أو ما يقوم مقامه كالنزل فلا يكون القرآن اللفظى الذى هو معجزة قديما صفة له تعالى ولا يخفى أن المعجزة هو القرآن في مرتبة تنزله الى الالفاظ الحقيقية العربية فكونه لفظاً حقيقياً عربياً مجعول (١) بالنص فيكون معجزة بلا شبهة، والقديم على ما حقق هو القرآن اللفظى النفسى الذى هو مجموع اللفظ النفسى والمعنى، وهذا واضح لمن ساعدته العناية، وقد شنع على الشيخ الاشعرى في هذا المقام أقوام تشابهت قلوبهم - واتحدت أغراضهم - وإن اختلفت أساليبهم - وهما أنابجوله تعالى راد لا اعتراضاتهم بعد نقلها غير هياب ولا وكل وإن اتسع علم أهلها فالبعوضة قد تدعى مقللة الاسد - وفضل الله تعالى ليس مقصوراً على أحد * ((فأقول)) قال تليذهم ولا نا الدواني عفيف الدين الايجي ما حاصله ان هذا الذى تدعيه : الاشاعرة من أن للكلام معنى آخر يسمى النفسى باطل فانا إذا قلنا زيد قائم فهناك أربعة أشياء (الاول) العبارة الصادرة عنه (والثاني) مدلول هذه العبارة وما وضع له هذه الالفاظ من المعانى المقصودة بها (الثالث) علمه بثبوت تلك النسبة وانتفاءها (الرابع) ثبوت تلك النسبة وانتفاؤها في الواقع، والاخير ان ليس كلاماً اتفاقاً، والاول لا يمكن أن يكون كلام الله حقيقة على مذهبهم فبقى الثانى وكذا نقول في الأمر والنهى ههنا ثلاثة أمور (الاول) الارادة والكرهية الحقيقية (الثانى) اللفظ الصادر عنه (الثالث) مفهوم لفظه ومعناه - والاول ليس كلاماً اتفاقاً - والثانى كذلك على مذهبهم فبقى الثالث وبه صرح أكثر محققهم وكونه كلاماً نفسياً ثابتاً لله تعالى شأنه محكوماً عليه بأحكام مختلفة باطل من وجوه (الاول) أنه مخالف للعرف واللغة فان الكلام فيهما ليس الا المركب من الحروف (الثانى) أنه لا يوافق الشرع إذ قد ورد فيما لا يحصى كتاباً وسنة أن الله تعالى ينادى عباده ولا ريب أن النداء لا يكون إلا بصوت بل قد صرح به في الاخبار الصحيحة (٢) وباب المجاز وإن لم يغلق بعد إلا أن حمل ما يزيد على نحو مائة ألف من الصرائح على خلاف معناها بما لا يقبله العقل السليم (الثالث) أن ما قالوه من كون هذا المعنى النفسى واحداً يخالف العقل فانه لا شك أن مدلول اللفظ في الأمر يخالف مدلوله في النهى - ومدلول الخبر يخاف مدلول الانشاء - بل مدلول أمر مخصوص غير مدلول أمر آخر وكذا في الخبر - ولا يرتاب عاقل أن مدلول اللفظ لا يمكن أن يكون غير القرآن وسائر الكتب السأوية فيلزم أن يكون كل واحد مشتملاً على ما شتمل عليه الآخر وليس كذلك وكيف يكون معنى واحد خبر أو انشاء محتملاً للتصديق والتكذيب وغير محتمل وهو جمع بين النفي والاثبات انتهى *

((ولا يخفى)) أن مبنى جميع اعتراضاته على فهمه أن مرادهم بالمعنى النفسى هو مدلول اللفظ وحده أى المعنى المجرد عن مقارنة اللفظ. مطلقاً ولو حكماً وقد عرفت أنه ليس كذلك بل المراد به مجموع اللفظ النفسى والمعنى وهو الذى يدور

(١) قال تعالى « انا جعلناه قرآناً عربياً » هـ منه (٢) منها ما رواه البخارى عن أبى سعيد قال ﷺ « قال الله يا آدم فقل ل لسك، سيعبدك فنادى بصوت ان الله يأمرك ان تخرج من ذريتك بعثا الى النار » الحديث اهـ منه

في الخلد وتدل عليه العبارات كما صرح به إمام الحرمين - وعليه إذا قال القائل زيد قائم فهناك أربعة أشياء كما ذكر المعترض وشئ خامس تركه وهو المراد وهي هذه الجملة بشرط وجودها في الذهن بألفاظ مخيلة ذهنية دالة على معانيها في النفس وهذا يعنونه بالكلام النفسى فلا محذور (ونقول) على سبيل التفصيل (أما الاول) فجوابه أنه إن ماتم المخالفة إذا لم يكن عندهم مجموع اللفظ النفسى والمعنى فحيث كان لا مخالفة لان الكلام حينئذ مركب من الحروف إلا أنها نفسية غيبية في الحق - خيالية في الخلق (وأما الثانى) فجوابه أن هذا الذى لا يحصى ليس فيه سوى أن الحق سبحانه وتعالى متكلم بكلام حروفه عارضة للصوت لأنه لا يتكلم إلا به فلا ينتهض ما ذكر حجة على الشيخ بل إذا أمعنت النظر رأيت ذلك حجة له حيث بين أن الله تعالى لا يتكلم بالوحى لفظاً حقيقياً إلا على طبق ما فى علمه وكلما كان كذلك كان الكلام اللفظى صورة من صور الكلام النفسى ودليلاً من أدلة ثبوتها (والله يقول الحق وهو يهدى السبيل) ■

(وأما الثالث) فجوابه أن المنعوت بأنه واحد بالذات تتعدد تعلقاته هو الكلام بمعنى صفة المتكلم ووحده مما لا شك لعاقل فيها - وأما الكلام النفسى بمعنى المتكلم به فليس عنده واحد بل نص فى الإبانة على انقسامه إلى الخبر والامر والنهى فى الازل فلا اعتراض - وقال النجم سليمان الطوفى: إنما كان الكلام حقيقة فى العبارة مجازاً فى مدلولها لوجبه (أحدهما) أن المتبادر إلى فهم أهل اللغة من إطلاق الكلام إنما هو العبارة والمبادرة دليل الحقيقة (الثانى) أن الكلام مشتق من الكلم لتأثيره فى نفس السامع والمؤثر فيها إنما هو العبارات لا المعانى النفسية بالفعل - نعم هى مؤثرة للفائدة بالقوة، والعبارة مؤثرة بالفعل فكانت أولى بأن تكون حقيقة والآخرى مجازاً - وقال المخالفون: استعمل لغة فى النفسى والعبارة (قلنا) نعم لكن بالاشتراك أو بالحقيقة فيما ذكرناه وبالمجاز فيما ذكرتموه والاول ممنوع - قالوا الاصل فى الاطلاق الحقيقة قلنا والاصل عدم الاشتراك ثم أن لفظ الكلام أكثر ما يستعمل فى العبارات والكثرة دليل الحقيقة - وأما قوله تعالى: (يقولون فى أنفسهم) فمجاز دل على المعنى النفسى بقرينة (فى أنفسهم) ولو أطلق لمافهم إلا العبارة، وأما قوله تعالى: (وأمرنا قولكم) الآية فلا حاجة فيه لأن الاسرار خلاف الجهر وظاهراً عبارة عن أن يكون أرفع صوتاً من الآخر - وأما بيت الأخطى فالمشهور أن البيان - وب تقدير أن يكون الكلام فهو مجاز عن مادته وهو التصورات المصححة له إذ من لم يتصور ما يقول لا يوجد كلاماً ثم هو مبالغة من هذا الشاعر بترجيح الفؤاد على اللسان انتهى وفيه ما لا يخفى ■

أما أول فلائ ما ادعاه من التبادر إنما هو لكثرة استعماله فى اللفظى لمسيس الحاجة اليه لالكونه الموضوع له خاصة بدليل استعماله لغة وعرفاً فى النفسى والاصل فى الاطلاق الحقيقة وقوله والاصل عدم الاشتراك قلنا: نعم إن أردت به الاشتراك اللفظى ونحن لا ندعيه وإنما ندعى الاشتراك المعنوى وذلك أن الكلام فى اللغة ينقل النحويين ما يتكلم به قليلاً كان أو كثيراً حقيقة أو حكماً (وأما ثانياً) فلائ ما ادعاه من أن المؤثر فى نفس السامع إنما هو العبارات لا المعانى النفسية الامر فيه بالعكس بدليل أن الانسان إذا سمع كلاماً لا يفهم معناه لا تؤثر ألفاظه فى نفسه شيئاً وقد يتذكر الانسان فى حالة سروره كلاماً يحزنه - وفى حالة حزنه كلاماً يسره فيتأثر بهما ولا صوت ولا حرف هناك وإنما هى حروف و كلمات مخيلة نفسية وهو الذى عناه الشيخ بالكلام النفسى وعلى هذا فالسامع فى قولهم - لتأثيره فى نفس السامع - ليس بقيد والتأثير فى النفس مطلقاً معتبر فى وجه التسمية (وأما ثالثاً) فلائ ما قاله فى قوله تعالى: (يقولون فى أنفسهم) من أنه مجاز دل على المعنى النفسى فيه بقرينة (فى أنفسهم) ولو أطلق لمافهم إلا العبارة يرده قوله تعالى (يقولون بأفواههم) وفى آية (بألسنتهم ما ليس فى قلوبهم) إذ لو كان مجرد ذكر (فى أنفسهم) قرينة على كون القول مجازاً فى النفسى لكان ذكر (بأفواههم - بألسنتهم) قرينة على كونه مجازاً فى العبارة واللازم باطل فكذلك الملزوم - نعم التقييد دليل على

أن القول مشترك معنى بين النفسى واللفظى وعين به المراد من فرديه فهو لنا لا علينا (وأما رابعا) فلأن ما ذكره في قوله تعالى: (وأسموا) الآية تحكم بحت لأن السر كما قال الزمخشري ما حدث به الرجل نفسه أو غيره في مكان خالو يساعده الكتاب والآثر واللغة كما لا يخفى على المتتبع (وأما خامسا) فلأن ما ذكره في بيت الأخطل خطل من وجوه (أما أولا) فعلى تقدير أن يكون المشهور البيان بدل الكلام يكفينا في البيان لأنه (١) إما اسم مصدر بمعنى ما يبين به أو مصدر بمعنى التبيين وعلى الأول هو بمعنى الكلام ولا فرق بينهما إلا في اللفظ وعلى الثاني هو مستلزم للكلام النفسى بمعنى المتكلم به إن كان المراد به التبيين القلبي أعنى ترتيب القلب للكلمات الذهنية على وجه إذا عبر عنها باللسان فهم غير ما قصد منها (وأما ثانيا) فلأن قوله وبقتدير أن يكون الخ إقرار بالكلام النفسى من غير شعور * (وأما ثالثا) فلأن دعوى المجاز تحكم مع كون الاصل فى الاطلاق الحقيقة (وأما رابعا) فلأن دعوى أن ذلك مبالغة من هذا الشاعر خلاف الواقع بل هو تحقيق من غير مبالغة كما يفهم مما سلف، فما ذكره هذا الشاعر كلمة حكمة سواء نطق بها على بينة من الامر أو كانت منه رمية من غير رام فإن معناه موجود فى حديث أبى سعيد «العينان دليلان والاذنان قمعان واللسان ترجمان - الى أن قال - والقلب ملك فاذا صلح» الحديث وفى حديث أبى هريرة «القلب ملك وله جنود - الى أن قال - واللسان ترجمان» الحديث فما قيل (٢) ان هذا الشاعر نصرانى عدو الله تعالى ورسوله فيجب اطراح كلام الله تعالى ورسوله تصحيحا لكلامه أو حمله على المجاز صيانة لكلمة هذا الشاعر عنه، وأيضا يحتاجون إلى إثبات هذا الشعر والشهرة غير كافية فقد قش ابن الخشاب ودواوين الأخطل العتيقة فلم يجد فيها البيت انتهى كلام أو هن وأوهى من بيت العنكبوت وأنه لا وهن البيوت (أما أولا) فلأن كلام هذا العدو موافق لكلام الحبيب حتى لكلام المنكرين للكلام النفسى حيث اعترفوا به فى عين إنكارهم (وأما ثانيا) فلأننا أغنانا الله تعالى ورسوله من فضله عن إثبات هذا الشعر (وأما ثالثا) فلأن عدم وجدان ابن الخشاب لا يدل على انتفائه بالكلية كما لا يخفى، والحاصل أن الناس أكثروا القول والقيال فى حق هذا الشيخ الجليل وكل ذلك من باب وكمن عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم نعم البحث دقيق لا يرشد اليه إلا التوفيق لم أسهر أناسا وأكثر وسواسا وأثار فتنة وأورث محنة وسجن أقواما وأم إماما

مرام شط مرمى العقل فيه ودون مداه ييد لا تبيد

ولكن بفضل الله تعالى قد أتينا فيه بلب الباب، وخلاصة ما ذكره الأصحاب، وقد اندفع به كثير مما أشكل على الأقوام، وخفى على أفهام ذوى الأفهام، ولا حاجة معه إلى ما قاله المولى المرحوم غنى زاده فى التخلص عن هاتيك الشبه بمانصه، ثم أعلم أنى بعد ما حررت البحث بعنى فرط الانصاف إلى أنه لا ينبغي لذى الفطرة السليمة أن يدعى قدم اللفظ لاحتياجه إلى هذه التكلفات وكذا كون الكلام عبارة عن المعنى القديم لركاكة توصيف الذات به كيف ومعنى قصة نوح مثلا ليس بشئ يمكن اتصاف الذات به إلا بتمحل بعيد، فالحق الذى لا محيد عنه هو أن المعانى كلها موجودة فى العلم الازلى بوجود على قديم لكن لما كان فى ماهية بعض ادعاء البروز فى الخارج بوجود لفظى حادث حسبما يستدعيه حدوث الحوادث فيما لا يزال اقضى الذات اقتضاء أزليا إراز ذلك البعض فى الخارج بذلك الوجود الحادث فيما لا يزال فهذا الاقتضاء صفة قديمة للذات هو بهائى الازل مسماة بالكلام

النفسي وأثره الذي هو ظهور المعنى القديم باللفظ الحادث إنما يكون فيما لا يزال والمغايرة بينه وبين صفة العلم ظاهرة وهذا هو غاية الغايات في هذا الباب ، والحمد لله على ما خصني بفهمه من بين أرباب الالباب انتهى .
وفيه أنه غاية الغايات في الجسارة على رب الأرباب وإحداث صفة قديمة ما أنزل الله تعالى بهامن كتاب إذ لم يرد في كتاب الله تعالى ولا في سنة نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم ولا روى عن صحابي ولا تابعي تسمية ذلك الاقتضاء كلاما بل لا يقتضيه عقل ولا نقل على أنه لا يحتاج إليه عند من أخذت العناية يديه . هذا وإذا سمعت ما تلوناه ، ووعيت ما حققناه فاسمع الآن تحقيق الحق في كيفية سماع موسى عليه السلام كلام الحق (فأقول) الذي انتهى إليه كلام أئمة الدين كالمازدي والأشعري وغيرهما من المحققين أن موسى عليه السلام سمع كلام الله تعالى بحرف وصوت كما تدل عليه النصوص التي بلغت في الكثرة مبلغا لا ينبغي معه تأويل ، ولا يناسب في مقابلته قال وقيل ، فقد قال تعالى : (ونادينه من جانب الطور الأيمن) (وإذ نادى ربك موسى) ، (نودى من شاطئ الوادى الأيمن) (إذ ناداه ربه بالوادي المقدس طوى) (نودى أن بورك من في النار ومن حولها) واللائق بمقتضى اللغة والأحاديث أن يفسر النداء بالصوت (١) بل قد ورد إثبات الصوت لله تعالى شأنه في أحاديث لا تحصى ، وأخبار لا تستقصى .
(روى البخاري في الصحيح » يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب أنا الملك أنا الديان » ومن علم أن الله تعالى الحكيم أن يتجلى بما شاء وكيف شاء وأنه منزّه في تجليه قريب في تعاليه لا تقيد المظاهر عند أرباب الاذواق إذ له الاطلاق الحقيقي حتى عن قيد الاطلاق زالت عنه إشكالات واتضح لديه متشابهات (٢) » وما يدل على ثبوت التجلي في المظهر لله تعالى قول ابن عباس ترجمان القرآن في قوله تعالى : (أن بورك من في النار) كما في الدر المنثور يعني تبارك وتعالى نفسه كان نور رب العالمين في الشجرة ، وفي رواية عنه كان الله في النور ونودي من النور ، وفي صحيح مسلم حجاب النور ، وفي رواية له حجاب النار . ودفع الله سبحانه توهم التقييد بما ينافي بالتنزيه بقوله : (وسبحان الله) أي عن التقييد بالصورة والمكان والجهة وإن ناداك منها لكونه موصوفا بصفة رب العالمين فلا يكون ظهوره مقيدا له بل هو المنزه عن التقييد حين الظهور (يا موسى إنه) أي المنادى المتجلى (أنا الله العزيز) فلا أتقيّد لعزّي وليكني (الحكيم) فاقترضت حكمتي الظهور والتجلي في صورة مطلوبك فالمسموع على هذا صوت وحرف سمعهما موسى عليه السلام من الله تعالى المتجلي بنوره في مظهر النار لما اقتضته الحكمة فهو عليه السلام كلم الله تعالى بلا واسطة لكن من وراء حجاب مظهر النار وهو عين تجلي الحق تعالى له . وأما ما شاع عن الأشعري من القول بسماع الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى فهو من باب التجويز والامكان لأن موسى عليه السلام سمع ذلك بالفعل إذ هو خلاف البرهان ، وما يدل على جواز سماع الكلام النفسي بطريق خرق العادة قوله تعالى في الحديث القدسي « ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به » الحديث . ومن الواضح أن الله تبارك وتعالى إذا كان بتجليه النوري المتعلق بالحروف غيبية كانت أو خيالية

(١) قال في القاموس : النداء بالكر والضم الصوت اه منه (٢) مثل قوله تعالى :

(فإني تولوا قم وجه الله) (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) وحديث « إذا كان يوم الجمعة نزل ربنا تبارك وتعالى من عليين على كرسيه - إلى أن قال - ثم يصعد تبارك وتعالى على كرسيه ، وحديث « فإذا الرب قد أشرف عليها من فوقهم فقل السلام عليكم يا أهل الجنة » إلى غير ذلك اه منه

أو حسية سمع العبد على الوجه اللائق المجامع (ليس كمثل شيء) عند من يتحقق معنى الاطلاق الحقيقي صح أن يتعلق سمع العبد بكلام ليس حروفه عارضة لصوت لانه بالله يسمع إذذاك والله سبحانه يسمع السرو والنجوى * والامام الماتريدي أيضا يجوز سماع ما ليس بصوت على وجه خرق العادة كما يدل عليه كلام صاحب التبصرة في كتاب التوحيد . فما نقله ابن الهمام عنه من القول بالاستحالة فراده الاستحالة العادية فلا خلاف بين الشيخين عند التحقيق ، ومعنى قول الاشعري ان كلام الله تعالى القائم بذاته يسمع عند تلاوة كل تال وقراءة كل قارىء أن المسموع أولا وبالذات عند التلاوة إنما هو الكلام اللفظي الذي حروفه عارضة لصوت القارىء بلا شك لكن الكلمات اللفظية صور الكلمات الغيبية القائمة بذات الحق فالكلام النفسى مسموع بعين سماع الكلام اللفظي لانه صورته لا من حيث الكلمات الغيبية فانها لا تسمع إلا على طريق خرق العادة (وقول) الباقلاني إنما تسمع التلاوة دون المتلو والقراءة دون المقروء يمكن حمله على أنه أراد إنما يسمع أولا وبالذات التلاوة أى المتلو اللفظي الذي حروفه عارضة لصوت التالى لا النفسى الذى حروفه غيبية مجردة عن المواد الحسية والخيالية فلا نزاع فى التحقيق أيضاً ■ والفرق بين سماع موسى عليه السلام كلام الله تعالى وسماعه على هذا أن موسى عليه السلام سمع من الله عز وجل بلا واسطة لكن من وراء حجاب ونحن إنما نسمعه من العبد التالى به بين سماع الكلام اللفظي المتلو بلسانه العارض حروفه لصوته لا من الله تعالى المتجلى من وراء حجاب العبد فلا يكون سماعا من الله تعالى بلا واسطة وهذا واضح عند من له قدم راسخة فى العرفان وظاهر عند من قال بالمظاهر مع تنزيه الملك الديان . وأنت إذا أمنعت النظر فى قول أهل السنة القرآن كلام الله عز وجل غير مخلوق وهو مقروء بألسنتنا مسموع بأذاننا محفوظ فى صدورنا مكتوب فى مصاحفنا غير حال فى شئ منها رأيت قولا بالمظاهر ودالا على أن تنزل القرآن القديم القائم بذات الله تعالى فيها غير قادح فى قدمه لكونه غير حال فى شئ منها مع كون كل منها قرآنا حقيقة شرعية بلا شبهة وهذا عين الدليل على أن تجلى القديم فى مظهر حادث لا ينافى قدمه وتنزيهه وليس من باب الحلول ولا التجسيم ، ولا قيام الحوادث بالقديم ولا ما يشا كل ذلك من شبهات تعرض لمن لا رسوخ له فى هاتيك المسالك ، ومنه يظهر معنى ظهور القرآن فى صورة الرجل الشاحب يلتقى صاحبه حين ينشق عنه القبر وظهوره خصما لمن حمله بخالف أمره وخصمادون من حمله فحفظ الامر بل من أحاط خبرا بأطراف ما ذكرناه وطاف فكره المتجرد عن مخبط الهوى فى كعبة حرم ما حققناه اندفع عنه كل إشكال فى هذا الباب ورأى أن تشفيح ابن تيمية وابن القيم وابن قدامة وابن قاضى الجبل والطوفى وأبى نصر وأمثالهم (١) صرير باب أو طنين ذباب وهم وان كانوا فضلا محققين وأجلاء مدققين

(١) وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى فى حق هؤلاء الأئمة مبالغ فيه . ولعله لم يطلع على مولفاتهم فان للامام ابن تيمية كتابا شرح فيه حديث النزول وبين صفة الكلام والنزول وغير ذلك من صفات الله تعالى وانه لا فرق بينها فى الاعتقاد باقائها على ظاهرهما بدون تحريف ولا تأويل ولا تصحيف وأورد كلام علماء السلف فى ذلك . وللإمام ابن القيم أيضا كتاب سماه اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية عن هؤلاء المؤولين لصفات الله بما لم يرد به دليل من كتاب ولا سنة ولا قول لصحابى ولا تابعى . وحاصل اعتقاد السلف فى ذلك أن الله كلاما هو صفته كما أخبر بذلك فى كتابه وعلى لسان رسوله وأنه ليس كمثل شيء . والبحث فى ذلك ليس من سنة السلف وأئمة الدين بل هو من المتكلمين الذين أشرب فى قلوبهم نقل علوم اليونانيين زمن المأمون فأكسبهم خيالات وهمية فى أذهانهم وفرضيات فاسدة واحتمالات ما أنزل الله بها من سلطان . نسأل الله لإصلاح الأمة والعمل بما كان عليه سلفها : اهـ منير

لكنهم كثيراً ما انحرفت أفكارهم واختلطت أنظارهم فوقعوا في علماء الأمة وأكابر الأئمة وبالغوا في التعنيف والتشنيع وتجاوزوا في التسخيف والتفطيم ولولا الخروج عن الصدد لوفيتهم الكيل صاعاً بصاع ولتقدمت إليهم بما قدموا باعاً بباع ولعلبتهم كيف يكون الهجاء ؛ بحروف الهجاء . ولعرفتهم إلّام ينتهى المراء بلا مراء .

فلى فرس للحلم بالحلم ملجم ولى فرس للجهل بالجهل مسرج

فمن رام تقويمى فانى مقوم ومن رام تعويمى فانى معوج

على أن العفو أقرب للتقوى . والاعضاء مبنى الفتوة وعليه الفتوى . والسادة الذين تكلم فيهم هؤلاء إذا مروا باللغو مروا كراماً ، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً ، وحيث تحرر الكلام في الكلام على مذهب أهل السنة واندفع عنه بفضل الله تعالى كل محنة ومهنة ، فلا بأس بأن نحكى بعض الأقوال ، كما حكى الله تعالى كثيراً من أقوال ذوى الضلال . وبعد أن رسخ الحق في قلبك . وتغلغل في سويدائه كلام ربك لا أخشى عليك من سماع باطل لا يزيدك إلا حقاً . وكاذب لا يورثك إلا صدقاً ﴿ فنقول ﴾ أما المعتزلة فاتفقوا كافة على أن معنى كونه تعالى متكلماً أنه خالق الكلام على وجه لا يعود إليه منه صفة حقيقية كما لا يعود إليه من خلق الاجسام وغيرها صفة حقيقية ، واتفقوا أيضاً على أن كلام الرب تعالى مركب من الحروف والاصوات وأنه يحدث مخلوق ثم اختلفوا فذهب الجبائي وابنه أبو هاشم إلى أنه حادث في محل ، ثم زعم الجبائي أن الله تعالى يحدث عند قراءة كل قارئ كلاماً لنفسه في محل القراءة وخالفه الباكون ، وذهب أبو الهذيل بن العلاف وأصحابه إلى أن بعضه في محل وهو قوله كن ، وبعضه لا في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار ، وذهب الحسن بن محمد النجار إلى أن كلام الباري إذا قرئ فهو عرض وإذا كتب فهو جسم ، وذهبت الامامية والخوارج والحشوية إلى أن كلام الرب تعالى مركب من الحروف والاصوات ، ثم اختلف هؤلاء فذهب الحشوية إلى أنه قديم ، إلى قائم بذات الرب تعالى لكن منهم من زعم أنه من جنس كلام البشر وبعضهم قال لا بل الحرف حرفان والصوت صوتان قديم وحادث والقديم منهما ليس من جنس الحادث ، وأما الكرامية فقالوا إن الكلام قد يطلق على القدرة على التكلم وقد يطلق على الأقوال والعبارات وعلى كلا التقديرين فهو قائم بذات الله تعالى لكن إن كان بالاعتبار الأول فهو قديم متحد لا كثرة فيه وإن كان بالاعتبار الثاني فهو حادث متكثر ، وأما الواقفية فقد أجمعوا على أن كلام الرب تعالى قائم بذات الله تعالى لكن منهم من توقف في إطلاق اسم القديم والمخلوق عليه ومنهم من توقف في إطلاق اسم المخلوق وأطلق اسم الحادث ومن القائلين بالحادث من قال ليس جوهر أو لا عرضاً ، وذهب بعض المعترفين بالصانع إلى أنه لا يوصف بكونه متكلماً لا بكلام ولا بغير كلام والذي أوقع الناس في حيص بيص أنهم رأوا قياسين متعارضين النتيجة وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلام الله تعالى قديم ، وكلام الله تعالى مركب من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله تعالى حادث ، فقوم (١) ذهبوا إلى أن كلامه تعالى حروف وأصوات وهى قديمة ومنعوا أن كل ما هو مؤلف من حروف وأصوات فهو حادث ونسب إليهم أشياء هم برآء منها ، وآخرون (٢) قالوا بحديث كلامه تعالى وأنه مؤلف من أصوات وحروف وهو قائم بغيره ومعنى كونه متكلماً عندهم أنه موجد لتلك الحروف والاصوات في جسم كاللوح أو ملك كجبريل أو غير ذلك فهم منعوا أن المؤلف من الحروف والاصوات صفة الله تعالى ، وأناس (٣) لما رأوا مخالفة الأولين للضرورة الظاهرة

التي هي أشنع من مخالفة الدليل ومخالفة الآخرين فيما ذهبوا إليه للعرف واللغة ذهبوا إلى أن كلامه تعالى صفة له مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا أن كل ما هو صفة له تعالى فهو قديم ، وجمع قالوا : كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا أن كلامه تعالى مؤلف من الحروف والاصوات وكثر في حقهم القال والقبل والنزاع الطويل ، وبعضهم تحير فوقف وحبس ذهنه في مسجد الدهشة واعتكف ، وعندى القياسان صحيحان والنتيجتان صادقتان ولكل مقام مقال ولكل كلام أحوال ولا أظنك تحوجني إلى التفصيل بعد ما وعاه فكرك الجميل بل ولا تكلفني رد هذه الأقوال الشنيعة التي هي لديك إذا أخذت العناية بيدك كسراب بقية فليطرش حرور القلم إلى روضة أخرى وليغرد بفائدة لعلها أولى من الاطالة وأحرى والله سبحانه وتعالى الموفق للصواب لأرب غيره ■

(الفائدة الخامسة) في بيان المراد بالأحرف السبعة التي نزل بها القرآن أقول روى أحد وعشرون صحابياً (١) حديث نزول القرآن على سبعة أحرف حتى نص أبو عبيدة على تواتره وفي مسند أبي يعلى أن عثمان رضي الله عنه قال على المنبر أذكر الله رجلاً سمع النبي ﷺ قال إن القرآن أنزل على سبعة أحرف كلها شاف كاف لما قام فقاموا حتى لم يحصروا فشهدوا بذلك فقال وأنا أشهد معهم ، واختلف في معناه على أقوال (أحدها) أنه من المشكل الذي لا يدري لا اشتراك الحرف (٢) وفيه أن مجرد الاشتراك لا يستدعي ذلك اللهم إلا أن يكون بالنظر إلى هذا القائل (ثانيها) أن المراد التكثير لا حقيقة العدد وقد جروا على تكثير الأحاد بالسبعة والعشرات بالسبعين والمئات بسبعمائة وسر التسبيع لا يخفى وإليه جنح عياض وفيه مع عدم ظهور معناه أن حديث أبي كمار رواه النسائي «أن جبريل وميكائيل أتاني فقعد جبريل عن يميني وميكائيل عن يساري فقال جبريل اقرأ القرآن على حرف فقال ميكائيل استزده حتى بلغ سبعة أحرف» ونحوه من الأحاديث لا سيما حديث أبي بكر الذي في آخره وفظرت إلى ميكائيل فسكت فعلبت أنه قد انتهت العدة ، أقوى دليل على إرادة الانحصار بل في جمع القلة نوع إشارة إلى عدم الكثرة كما لا يخفى (ثالثها) أن المراد بها سبع قرآت وفيه أن ذلك لا يوجد في كلمة واحدة إلا نادراً (٣) والقول أن كلمة تقرأ بوجه أو وجهين إلى سبع بشكل عليه ما قرئ ، على أكثر اللهم إلا أن يقال ورد ذلك مورد الغالب وفيه ما لا يخفى حتى قال السيوطي قد ظن كثير من القوم أن المراد بها القرآت السبعة وهو جهل قبيح فتدبر (رابعها) أن المراد بها سبعة أوجه من المعاني المتفقة على ألفاظ مختلفة نحو أقبل. وتعال. وهلم. وعجل. وأسرع. وإليه ذهب ابن عينة وجمع وأيد برواية حتى بلغ سبعة أحرف قال : كلها شاف كاف مالم تختتم آية عذاب برحمة أو رحمة بعذاب ، وبما حكى أن ابن مسعود أقرأ رجلاً (إن شجرة الزقوم طعام الآثيم) فقال الرجل طعام الآثيم فردها عليه فلم يستقم بها لسانه فقال أتستطيع أن تقول الفاجر ؟ قال نعم قال فافعل ، وفيه أن ذلك كان رخصة لعسر تلاوته بلفظ واحد على الآمين ثم نسخ والالجازات روايته بالمعنى ولذهب التعب بلفظه ولا تسع الحرق ولفات كثير من الأسرار والاحكام وهذا يستدعي نسخ الحديث وفيه بعد بل لا قائل به (خامسها) أن المراد بها كيفية النطق بالتلاوة من إدغام وإظهار وتفخيم وترقيق وإشباع ومد وقصر وتشديد وتخفيف وتلين وتحقيق ، وفيه أن ذلك ليس من الاختلاف

(١) وهم أبي بن كعب وأنس وحذيفة وزيد بن أرقم وسمرة بن جندب وسلمان بن صبرة وابن عباس وابن مسعود وعبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وعمر بن الخطاب وعمر بن أبي سلمة وعمر بن العاص ومعاذ بن جبل وهشام بن حكيم وأبو بكر وأبو جهم وأبو سعيد الخدري وأبو طلحة الأنصاري وأبو هريرة وأم أيوب أمه (٢) أي لغة بين الكلمة والمعنى والجهة قاله ابن سعيدي النحوي أمه (٣) مثل (عبد الطاغوت) (ولا تقل لها أف) أمه

الذى يتنوع فيه اللفظ والمعنى، واللفظ الواحد بهذه الصفات باق على وحدته فليس فيه حينئذ جليل فائدة .
 ﴿سادسها﴾ أن المراد سبعة أصناف وعليه كثيرون ثم اختلفوا في تعيينها فقليل: بحكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ وخصوص وعموم وقصص، وقيل: إظهار الربوبية وإثبات الوجدانية وتعظيم الألوهية والتعبد لله ومجانبة الاشرار والترغيب في الثواب والترهيب من العقاب. وقيل أمر ونهى ووعد ووعد وإباحة وإرشاد واعتبار. وقيل غير ذلك والكل محتمل بل وأضعاف أمثاله إلا أنه لا مستند له ولا وجه للتخصيص .

﴿سابعها﴾ أن المراد سبع لغات واليه ذهب ثعلب وأبو عبيد والازهرى . وآخرون واختاره ابن عطية وصححه البيهقي . واعتراض بأن لغات العرب أكثر . وأجيب بأن المراد أفصحها وهى لغة قريش وهذيل وتميم والازد وربيعة وهوازن وسعد بن بكر . واستنكره ابن قتيبة قائلاً: لم ينزل القرآن إلا بلغة قريش بدليل (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) وعليه يلتزم كون السبع فى بطون قريش . وبه جزم أبو على الاهوازي وليس المراد أن كل كلمة تقرأ على سبع لغات بل أنها مفرقة فيه ولعل بعضها أسعد من بعض وأكثر نصيباً . وقيل السبع فى مضر خاصة لقول عمر رضى الله عنه : نزل القرآن بلغة مضر، وقال بعضهم: إنهم هذيل وكنانة وقيس وضبة وتيمم الرباب وأسيد بن خزيمه وقريش، وقيل أنزل أولاً بلسان قريش ومن جاورهم من الفصحاء ثم أبيع للعرب أن تقرأ بلغاتها دفعاً للشبهة ولما كان فيهم من الحمية ولم يقع ذلك بالتشهي بل المرعى فيه السماع من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، وكيفية نزول القرآن على هذه السبع أن جبريل عليه السلام كان يأتي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى كل عرصة بحرف إلى أن تمت . قال السيوطى بعد نقل هذا القول وذكر ماله وما عليه وبعد هذا كله هو مردود بأن عمر بن الخطاب رضى الله عنه وهشام بن حكيم كلاهما قرشى من لغة واحدة وقبيلة واحدة وقد اختلفت قراتهما ونحال أن ينكر عليه عمر لغته فدل على أن المراد بالاحرف السبعة غير اللغات انتهى، وباليات شعري ادعى أحد من المسلمين أن معنى إنزال القرآن على هذه السبع من لغات هؤلاء العرب أنه أنزل كيفما كان وأنهم هم الذين هذبوه بلغاتهم ورشحوه بكلماتهم بعد الاذن لهم بذلك فإذا لا تختلف أهل قبيلة واحدة فى كلمة ولا يتنازع اثنان منهم فيها أبداً أن الله تعالى شأنه ظهر كلامه فى ما رايها هذه اللغات على حسب ما فيها من المزايا والنكات . فنزل بها وحيه . وأداها نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم . ووعاها أصحابه فكم صحابي هو من قبيلة وعى كلمة نزلت بلغة قبيلة أخرى وكلاهما من السبع وليس له أن يغير ما وعى بل كثيراً ما يختلف صحابيان من قبيلة فى الرواية عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكل من روايتهما على غير لغتهما كل ذلك اتباعاً لما أنزل الله تعالى وتسليماً لما جاء به رسول الله ﷺ ، وقد ينفي صحابي غير روايته وينكر رواية غيره وكل ذلك يدل على أن مرجع السبع الرواية لا الدراية فردا لا امام السيوطى لا أدري ماذا أرد منه وما الذى أسكت عنه ، فهذا هو بين يديك ، فاعمل ما شئت فيه ، وسلام الله تعالى عليك، وما ذكرناه علمت أن القلب يميل إلى هذا السابع فافهم . وقد حققنا بعض الكلام فى هذا المقام فى كتابنا الاجوبة العراقية، عن الأسئلة الإيرانية فارجع اليه إن أردته والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿الفائدة السادسة﴾ فى جمع القرآن وترتيبه، اعلم أن القرآن جمع أو لاجبضرة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقد أخرج الحارث بسند على شرط الشيخين عن زيد بن ثابت قال كنا عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نؤلف القرآن فى الرقاع . وثانياً بحضرة أبي بكر رضى الله تعالى عنه فقد أخرج البخاري فى صحيحه عن زيد بن ثابت أيضاً قال «أرسل إلى أبي بكر مقتل أهل اليمامة فإذا عمر بن الخطاب

عنده فقال أبو بكر إن عمر أتاني فقال إن القتل قد استحر بقراء القرآن (١) وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن فيذهب كثير من القرآن وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن فقلت لعمر كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال عمر: هذا والله خير فلم يزل يراجعني حتى شرح الله صدرى لذلك ورأيت الذي رأى عمر قال زيد قال أبو بكر إنك شاب عاقل لا تهملك وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فتدفع القرآن فاجمعه فوالله لو كفونى نقل جبل من الجبال ما كان أثقل على مما أمرنى به من جمع القرآن قلت كيف تفعلان شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم؟ قال هو والله خير فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدرى للذى شرح له صدر أبي بكر وعمر فتبعت القرآن أجمعه من العسب (٢) والخاف وصدور الرجال ووجدت آخر سورة التوبة مع خزينة الانصارى لم أجدها مع غيره (لقد جاءكم رسول) حتى خاتمة براءة فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله تعالى ثم عند عمر حياته ثم عند حفصة بنت عمر وأخرج ابن أبي داود بسند رجاله ثقات مع انقطاع أن أبا بكر قال لعمر وزيد مع انه كان حافظاً أقعدا على باب المسجد فمن جاءهما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه، ولعل الغرض من الشاهدين أن يشهدا على أن ذلك كتب بين يدى الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم أو على أنه ما عرض عليه صلى الله تعالى عليه وسلم عام وفاته وإنما اكتفوا في آية التوبة بشهادة خزينة لأن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم جعل شهادته بشهادة رجلين والقول بأن المراد بالشاهدين الحفظ والكتابة بما لا حجار له (٣) وما شاع إن علياً كرم الله وجهه لما توفى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تخاف لجمعه فبعض طرقة ضعيف (٤)، وبعضها موضوع (٥) وماصح (٦) فمحمول كما قيل على الجمع في الصدر، وقيل كان جمعا بصورة أخرى لغرض آخر، ويؤيده أنه قد كتب فيه النسخ والمسنوخ فهو ككتاب علم، وقد أخرج ابن أبي داود بسند حسن عن عبد خير قال: سمعت علياً يقول أعظم الناس في المصاحف أجراً أبو بكر رضي الله تعالى عنه رحمة الله على أبي بكر هو أول من جمع كتاب الله أى على الوجه الذى تقدم فلا ينافى ما فى مختصر القرمانى أن أ. ل. من جمعه عمر رضي الله تعالى عنه. وما روى عن أبي بريدة أنه قال أول من جمع القرآن في مصحف سالم مولى أبي حذيفة أقسم لا يرتدى برداء حتى يجمعه فهو مع غرابته وانقطاعه محمول على أنه أحد الجامعين بأمر أبي بكر رضي الله تعالى عنه قاله الامام السيوطى وهى عشرة منه لا يقال لصاحبها لما لأن سالماً هذا قتل في وقعة اليمامة كما يدل عليه كلام الحافظ. ابن حجر في إصابته ونص عليه السيوطى نفسه في إتقانه بعد هذا المبحث بأوراق ولا شك أن الامر بالجمع وقع من الصديق بعد تلك الواقعة وهى التى كانت سبباً له كما يدل عليه حديث البخارى الذى قدمناه فسبحان من لا ينسى، وما اشتهر أن جامع عثمان فهو على ظاهره باطل لانه رضى الله تعالى عنه إنما حمل الناس في سنة خمس وعشرين (٧) على القراءة

(١) وقد روى انه قتل يوم اليمامة سبعون من القراء منهم سالم مولى أبي حذيفة اه منه (٢) العسب جمع عسب وهو جريد النخل كانوا يكشطون الخوص ويكتبون في الطرف العريض، والخاف بكسر اللام وبجاءه معجمة خفيفة آخره فاء جمع لحفة بفتح اللام وسكون الخاء هى الحجارة الرقاق؛ وقال الخطائى صفائح الحجارة اه منه (٣) هذا القول لابن حجر قاله على سبيل الظن وهو من بعضه اه منه (٤) وهو ما أخرجه ابو داود من طريق ابن سيرين اه منه ■ (٥) وهو ما أخرجه غير واحد من رواة أبي حيان التوحيدى أحد زنادقة الدنيا اه منه (٦) كرواية ابن الضريس في فضائل علي رضي الله تعالى عنه اه منه (٧) وقيل في حدود سنة ثلاثين ولا يستبعد له اه منه

بوجه واحد باختيار وقع بينه وبين من شهد من المهاجرين والانصار لما خشي الفتنة من اختلاف أهل العراق والشام في حروف القراءة، فقد روى البخاري عن أنس أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة فقال لعثمان أدرك الأمة قبل أن يختلفوا في اختلاف اليهود والنصارى فأرسل إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصحف ننسخها ثم نردها إليك فأرسلت بها حفصة إلى عثمان فأمر زيد بن ثابت (١) وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف. وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فانه إما نزل بلسانهم ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف إلى حفصة وأرسل إلى كل أفق بمصحف (٢) مما نسخوا وأمر بما سواه من القراءة في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق. قال زيد: فقدت آية من الأحزاب حين نسخنا المصحف قد كنت أسمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقرأ بها فالتسناها فوجدناها مع خزيم بن ثابت الانصاري (من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه) ألحقناها في سورتها في المصحف. وقد ارتضى ذلك أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى أن المرتضى كرم الله تعالى وجهه قال علي ما أخرج ابن أبي داود بسند صحيح عن سويد بن غفلة عنه: لا تقولوا في عثمان إلا خيراً فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف إلا عن ملائكة من أوفى رواية لو وليت لعملت بالمصحف الذي عمله عثمان، وما نقل عن ابن مسعود أنه قال لما أحرق مصحفه: لو ملكت كما ملكوا لصنعت بمصحفهم كما صنعوا بمصحفي كذب كسوء معاملة عثمان معه التي يزعمها الشيعة حين أخذ المصحف منه، وهذا الذي ذكرناه من فعل عثمان هو ما ذكره غير واحد من المحققين حتى صرحوا بأن عثمان لم يصنع شيئاً فيما جمعه أبو بكر من زيادة أو نقص أو تغيير ترتيب سوى أنه جمع الناس على القراءة بلغة قريش محتجاً بأن القرآن نزل بلغتهم ■

ويشكل عليه ما مر آتفاً من قول زيد فقدت آية من الأحزاب الح فإنه بظاهره يستدعي أن في المصاحف العثمانية زيادة لم تكن في هاتيك الصحف والأمر في ذلك هين إذ مثل هذه الزيادة اليسيرة لا توجب مغايرة يعبأ بها ولعلها تشبه مسألة التضاريس، ولو كان هناك غيرها لذكر وليس فليس، ولا تقدح أيضاً في الجمع السابق إذ يحتمل أن يكون سقوطها منه من باب الغفلة وكثيراً ما تعثر السارحين في رياض حظائر قدس كلام رب العالمين فيذكرهم سبحانه بما غفلوا فيتداركون ما أغفلوا. وزيد هذا كان في الجمعين ولعله الفرد المعول عليه في البين لكن عراه في أولها ما عراه. وفي ثانيهما ذكره من تكفل بحفظ الذكر فتدرك ما نساه. وبعد انتشار هذه المصاحف بين هذه الأمة المحفوظة لاسيما الصدر الأول الذي حوى من الأكاابر ما حوى وتصدر فيه للخلافة الراشدة على المرتضى. وهو باب مدينة العلم لكل عالم. والاسد الأشد الذي لا تأخذه في الله لومة لائم لا يبقى في ذهن مؤمن احتمال سقوط شيء بعد من القرآن وإلا لوقع الشك في كثير من ضروريات هذا الدين الواضح البرهان وزعمت الشيعة أن عثمان بل أبو بكر وعمر أيضاً حرقوه وأسقطوا كثيراً من آياته وسوره، فقد روى الكليني منهم عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله أن القرآن الذي جاء به جبريل إلى محمد ﷺ

(١) وأخرج ابن أبي داود أنه جمع اثني عشر رجلاً من قريش والانصار اه منه

(٢) فأرسل إلى مكة وإلى الشام وإلى اليمن وإلى البحرين وإلى الهيرة وإلى الكوفة وحبس بالمدينة واحداً كما أخرج

ذلك ابن أبي داود من طريق حمزة الزيات اه منه

سبعة عشر ألف آية (١) وروى محمد بن نصر عنه أنه قال كان (في لم يكن) اسم سبعين رجلا من قريش بأسمائهم وأسماء آبائهم، وروى عن سالم بن سليمة، قال قرأ رجل على أبي عبد الله - وأنا أسمع - حروفا من القرآن ليس ما يقرأها الناس فقال أبو عبد الله مه عن هذه القراءات وقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم فإذا قام القائم فقرأ كتاب الله على حده، وروى عن محمد بن جهم الهلالي وغيره عن أبي عبد الله (أن أمة هي أرى من أمة) ليس كلام الله بل محرف عن موضعه والمنزل - أمة هي أرى من أمتكم - وذكر ابن شهر آشوب المازندراني في كتاب المثالب له أن سورة الولاية أسقطت بتأنيدها وكذا أكثر سورة الأحزاب فانها كانت مثل سورة الأنعام فأسقطوا منها فضائل أهل البيت، وكذا أسقطوا لفظ - ويملك من قبل لا تحزن إن الله معنا، وعن ولاية علي من بعد، وقفوه لهم مسئولون، وبعلي بن أبي طالب من بعد، وكفى الله المؤمنين القتال، وآل محمد من بعد وسيعلم الذين ظلموا - إلى غير ذلك فالقرآن الذي بأيدي المسلمين اليوم شرقا وغربا وهو لكثرة الاسلام ودائرة الاحكام مركزا وقطبيا أشد تحريفا عنه هؤلاء من التوراة والانجيل وأضعف تأليفا منهما وأجمع للأباطيل، وأنت تعلم أن هذا القول أوهى من بيت العنكبوت وأنه لا وهن البيوت ولا أراك في مرية من حماقة مدعيه وسفاهة مفتريه، ولما تقطن بعض علمائهم لما به جعله قولا لبعض أصحابه قال الطبرسي في مجمع البيان (٢) أما الزيادة فيه أي القرآن فجمع على بطلانها، وأما النقصان فقد روى عن قوم من أصحابنا وقوم من حشوية العامة والصحيح خلافه وهو الذي نصره المرتضى واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب المسائل الطرابلسيات، وذكر في مواضع أن العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام والكتب المشهورة، وأشعار العرب المسطورة، فإن الغاية اشتدت والدواعي توفرت على نقله وحراسته وبلغت إلى حد لم تبلغه فيما ذكرناه لأن القرآن مفجر النبوة ومأخذ العلوم الشرعية، والاحكام الدينية، وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وآياته فكيف يجوز أن يكون مغيرا أو منقوصا مع العناية الصادقة والضبط الشديد، وقال أيضا: إن العلم بتفصيل القرآن وأبعاضه في صحة نقله كالعلم بجملة وجرى ذلك مجرى ما علم ضرورة من الكتب المصنفة ككتاب سيويه والمزني فإن أهل العناية بهذا الشأن يعلمون من تفصيلها ما يعلمونه من جملة حتى لو أن مدخلا أدخل في كتاب سيويه بابا من النحو ليس من الكتاب لعرف وميزانه ملحوق وأنه ليس من أصل الكتاب وكذا القول في كتاب المزني ومعلوم أن العناية بنقل القرآن وضبطه أصدق من العناية بضبط كتاب سيويه ودواوين الشعراء. وذكر أيضا أن القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مجموعا مؤلفا على ما هو عليه الآن واستدل على ذلك بأن القرآن كان يدرس ويحفظ جميعه في ذلك الزمان وأنه كان يعرض على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويتلى عليه وأن جماعة من الصحابة مثل عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب وغيرهما ختموا القرآن على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عدة ختمات وكل ذلك يدل بأدنى تأمل على أنه كان مجموعا مرتباً غير مشهور ولا مبثوث، وذكر أن من خالف ذلك من الإمامية والحشوية لا يعتد بخلافهم فإن الخلاف في ذلك مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث نقلوا أخباراً ضعيفة ظنوا صحتها لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع بصحته انتهى. وهو كلام دعاه إليه ظهور فساد مذهب أصحابه حتى للأطفال والحمد لله على أن ظهر الحق وكفى الله المؤمنين القتال - إلا أن الرجل قد دس في الشهد سما وأدخل الباطل في حق الحق الأحمي (أما أولا) فلان نسبة ذلك إلى قوم من حشوية العامة الذين يعني بهم أهل السنة

والجماعة فهو كذب أو سوء فهم لانهم أجمعوا على عدم وقوع النقص فيما تواتر قرآننا كما هو موجود بين الدفتين اليوم، نعم أسقط زمن المصدق مالم يتواتر وما نسخت تلاوته وكان يقرأه من لم يبلغه النسخ ومالم يكن في العريضة الأخيرة ولم يأل جهدا رضى الله تعالى عنه في تحقيق ذلك إلا أنه لم ينتشر نوره في الآفاق إلا زمن ذى النورين فلهذا نسب اليه كما روى عن حميدة بنت يونس أن في مصحف عائشة رضى الله عنها (إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً) - وعلى الذين يصلون الصفوف الأول - وأن ذلك قبل أن يغير عثمان المصاحف فما أخرج أحمد عن أبي قال قال لى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : «إن الله أمرني أن أقرأ عليك فقرأ على (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البيئنة رسول من الله يتلو صحفا مطهرة فيها كتب قيمة وما تفرق الذين أتوا الكتاب إلا من بعدما جاءتهم البيئنة) - إن الدين عند الله الحنيفية غير المشركة ولا اليهودية ولا النصرانية ومن يفعل ذلك فلن يكفره» - وفي رواية «ومن يعمل صالحا فلن يكفره وما اختلف الذين أتوا الكتاب إلا من بعدما جاءتهم البيئنة) - إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وفارقوا الكتاب لما جاءهم أولئك عند الله شر البرية ما كان الناس إلا أمة واحدة ثم أرسل الله النبيين مبشرين ومنذرين يأمرون الناس بيمينون الصلاة ويؤتون الزكاة ويعبدون الله وحده أولئك عند الله خير البرية جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدون فيها أبدا رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشى ربه» وفي رواية الحالم «فقرأ فيها ولو أن ابن آدم سأل واديا من مال فأعطيه يسأل ثانيا ولو سأل ثانيا فأعطيه يسأل ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب» وما روى عنه أيضا أنه كتب في مصحفه سورتي الخلع والحفد - اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونثنى عليك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد وإليك نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخشى عذابك إن عذابك بالكفار ملحق - فهو من ذلك القبيل ومثله كثير، وعليه يحمل ما رواه أبو عبيد عن ابن عمر قال لا يقولن أحدكم قد أخذت القرآن كله وما يدريه ما كله قد ذهب منه قرآن كثير ولكن ليقول قد أخذت منه ما ظهر، والروايات في هذا الباب أكثر من أن تحصى إلا أنها محمولة على ما ذكرناه، وأين ذلك مما يقوله الشيعة الجسور (ومن لم يجعل الله له نورا فإله من نور) * وأما ثانيا فلأن قوله إن القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مجموعا مؤلفا على ما هو عليه الآن الخ إن أراد به أنه مرتب الآي والسور كما هو اليوم وأنه يقرأه من حفظه في الصدر من الأصحاب كذلك لكنه كان مفترقا في العصب واللخاف فسلم إلا أنه خلاف الظاهر من سياق كلامه وسباقه وإن أراد أنه كان في العهد النبوي مقروما كما هو الآن لا غير وكان مرتبا ومجموعا في مصحف واحد غير متفرق في العصب واللخاف فممنوع والدليل الذي استدلل به لا يدل عليه كما لا يخفى، وبالله العجب كيف ذكر في هذا المعرض ختمات ابن مسعود وأبي على النبي ﷺ وجعل ذلك من أدلة مدعاه مع أن مروى كل منهما يخالف مروى الآخر وكلاهما يخالفان ما في المصحف العثماني فالسور مثلاً في مصحفنا مائة وأربعة عشرة باجماع من يعتد به وبقيل ثلاثة عشرة بجعل الانفال وبراة سورة واحدة وفي مصحف ابن مسعود مائة واثناعشرة سورة لأنه لم يكتب المعوذتين (١) بل صح عنه (٢) أنه كان يحكمهما من المصاحف ويقول ليستا من كتاب الله تعالى وإنما أمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أن يتعوذ بهما

(١) لم يكتب الفاتحة أيضا لكن لا لاعتقاد أنها ليست من القرآن معاذ الله ولكن لا كتفاء بحفظ الوجوب قراءتها في الصلاة فلا يخشى ضياعها اه منه (٢) كما أخرجه عبد الرحمن بن أحمد والطبراني عن النخعي اه منه

ولهذا عوذ بهما الحسن والحسين ولم يتابعه أحد من الصحابة على ذلك وقد صرح أنه ﷺ قرأها في الصلاة، فالظاهر أنهما غير متواترتين قرآنا عنده والقول بأنه إنما أنكر الكتابة وأراد بالكتاب المصحف ليتم التأويل مستبعد جداً بل لا يصح كالأخفى، وفي مصحف أبي خمسة عشرة لأنه كتب في آخره بعد (العصر) سورتي الخلع والحفد وجعل سورة (الفيل وقريش) فيه سورة واحدة وترتيب كل أيضاً متغاير ومغاير لترتيب مصحفنا مغايرة لاسترة عليها فسورة (ن) في مصحف ابن مسعود بعد (الذاريات) و(لا أقسم يوم القيامة) بعد (عم) و(النازعات) بعد (الطلاق) و(الفجر) بعد (التحریم) إلى غير ذلك وسورة (بنی اسرائیل) في مصحف أبي بعد (الكهف) و(الحجرات) بعد (ن) و(تبارك) بعد (الحجرات) و(النازعات) بعد (الواقعة) و(الم نشرح) بعد (قل هو الله أحد) مع اختلاف كثير يظهر لمن رجع إلى الكتب المتقنة في هذا الباب، وكان ران البغض غطى على قلب هذا البعض فقال ما قال ولم يتفكر في حقيقة الحال ولم يبال بوقع النبال قاصداً أن يستر بمنخل محتل كذبه نور ذی النورین الساطع عليه من برج شمس الكونین ومن بدر صحبه مع أن نسبة هذا الجمع الیهم من أوضح الأمور بل أشهر من المشهور، وهو شائع أيضاً عند الشيعة وليس لهم إلى إنكاره ذريعة ولكن مركب التعصب عثور ومذهب التعسف محذور، وإذا حققت ما ذكرناه ووعيت ما عليك تلوانه فاعلم أن ترتيب آیه وسوره بتوقيف من النبي ﷺ أما ترتيب الآی فكونه توقيفياً بما لا شبهة فيه حتى نقل جمع منهم الزركشي (١) وأبو جعفر (٢) الإجماع عليه من غير خلاف بين المسلمين والنصوص متظافرة على ذلك وما يدل بظاهرة من الآثار على أنه اجتهدى معارض ساقط عن درجة الاعتبار كالخبر الذي أخرجه ابن أبي داود بسنده عن عبد الله بن الزبير عن أبيه قال - أتى الحرث بن خزيمة بها تين الآيتين من آخر سورة براءة فقال أشهد أني سمعتهما من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ووعيتهما فقال عمرو أنا أشهد لقد سمعتهما ثم قال لو كانت ثلاث آيات لجمعتها سورة على حدة فانظروا آخر سورة من القرآن فالحقوها في آخرها - فانه معارض بما لا يحصى مما يدل على خلافه، ل ابن أبي داود مخرجه خبر يعارضه أيضاً فقد أخرج أيضاً عن أبي أنهم جمعوا القرآن فلما انتهوا إلى الآية التي في سورة براءة (ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون) ظنوا أن هذا آخر ما نزل فقال أبي أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أقراني بعد هذا آيتين (لقد جاءكم رسول) إلى آخر السورة. وأما ترتيب السور ففي كونه اجتهدياً أو توقيفياً خلاف والجمهور على الثاني (٣) قال أبو بكر الانباري انزل الله تعالى القرآن كله إلى سماء الدنيا ثم فرقه في بضع وعشرين فكانت السورة تنزل لأمري يحدث والآية جوا بالمستخبر فيوقف جبريل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على موضع الآية والسورة، فمن قدم أو أخر فقد أفسد (٤) نظم القرآن. وقال الأكرمانى: ترتيب السور هكذا هو عند الله تعالى في اللوح المحفوظ وعليه كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يعرض على جبريل كل سنة ما كان يجتمع عنده منه وعرض عليه في السنة التي توفي فيها مرتين، وقال الطيبي مثله وهو المروى عن جمع غفير إلا أنه يشكك على هذا ما أخرجه احمد والترمذي وابو داود والنسائي وابن حبان والحاكم عن ابن عباس قال قلت لعثمان ما حملكم على ان عمدتم إلى الانفال وهي من المثاني وإلى براءة وهي من المثين (٥) فقرتم بينهما ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتموها في السبع الطوال؟ فقال عثمان كان

(١) في البرهان اه منه (٢) في المناسبات اه منه (٣) وهذا آخر قوليه اه منه (٤) وبعضهم استنبط عمر النبي ﷺ ثلاثاً وستين سنة من قوله في سورة المنافقين (ولن يؤخر الله نفساً إذا جاء أجلها) فانها رأس ثلاث وستين سورة وعقبها بالتغابن للإشارة إلى ظهور التغابن بعد دفنه ﷺ اه منه (٥) المثين ما تزيد على مائة آية أو تقاربها والمثاني هنا ما ولي المثين اه منه

رسول الله ﷺ ينزل عليه السور ذوات العدد فكان إذا نزل عليه النسخ دعا بعض من كان يكتب فيقول دعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا وكانت الانفال من أوائل ما نزل بالمدينة وكانت براءة من آخر القرآن نزولاً وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت أنها منها فقبض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يبين لنا أنها منها فمن أجل ذلك قرنت بينهما ولم أكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتهما في السبع الطوال فهذا يدل على أن الاجتهاد دخل في ترتيب السور ولهذا ذهب البيهقي إلى أن جميع السور ترتيبها توقيفي لإبراءة والانفال وله انشرح صدر الامام السيوطي لما ضاق ذرعاً عن الجواب ، والذي ينشرح له صدر هذا الفقير هو ما انشرح له صدور الجمع الغفير من أن ما بين اللوحين الآن موافق لما في اللوح من القرآن وحاشا أن يهمل صلى الله تعالى عليه وسلم أمر القرآن وهو نور نبوته وبرهان شريعته فلا بد إما من التصريح بمواضع الآي والسور وإما من الرمز اليهم بذلك وإجماع الصحابة في المآل على هذا الترتيب ؛ وعدولهم عما كان أولاً من بعضهم على غيره من الاساليب ، وهم الذين لا تلين قناتهم لباطل ، ولا يصدحهم عن اتباع الحق لوم لا تهم ولا قول قائل ، أقوى دليل على أنهم وجدوا ما أفادهم علماً ، ولم يدع عندهم خيالاً ولا وهماً ، وعثمان رضي الله تعالى عنه وإن لم يقف على ما يفيد القطع في براءة والانفال وفعل ما فعل بناء على ظنه إلا أن غيره وقف ، وقبل ما فعله ولم يتوقف ، وكما لعمر رضي الله تعالى عنه موافقات لربه أدى إليها ظنه فليكن لعثمان هذا الموافقة التي ظفر غيره بتحقيقها من النصوص أو الرموز فسكت على أن ذلك كان قبل ما فعل عثمان عند التحقيق ولكن لما رفعت الاقلام وجفت الصحف واجتمعت الكلمة في أيامه واقتدت المسلمون في سائر الآفاق بامامه ، نسب ذلك اليه ، وقصر من دونهم عليه والسؤال منه وجوابه ليسا قطعيين في الدلالة على الاستقلال لجواز أن يكون السؤال للاستخبار عن سر عدم المخالفة ، والجواب لابدائه على ما خطر في البال ، وبالجملة بعد إجماع الامة على هذا المصحف لا ينبغي أن يصاح إلى آحاد الاخبار ولا يشرأب إلى تطلع غرائب الآثار فافهم ذلك والله سبحانه وتعالى يتولى هداك (الفائدة السابعة) في بيان وجه إعجاز القرآن ■

(اعلم) أن إعجاز القرآن مما لا مزية فيه ولا شبهة تعتربه وأرى الاستدلال هنا عليه بما لا يحتاج اليه والشبه صير باب او طنين ذباب والاهم بالنسبة لنا بيان وجه الإعجاز والكلام فيه على سبيل الإيجاز (فنقول) قد اختلف الناس في ذلك فذهب بعض المعتزلة إلى أن وجه إعجازه اشتماله على النظم الغريب والوزن العجيب والاسلوب المخالف لما استنبطه البلغاء من العرب في مطالعهم وفواصلهم ومفاصله ورد بوجهين (الاول) أنا لانسلم المخالفة فان كثيراً من آياته على وزن أبيات العرب نحو قوله تعالى (ومن تزي فأنما يتزى لنفسه) وقوله تعالى (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب) ومثله كثير (الثاني) أنا لو سلمنا المخالفة لكن لانسلم أنه مجرد ما يكون معجزاً وإلا لكانت حماقات مسيلة إذ هي على وزنه كذلك ، وذهب الجاحظ إلى أنه اشتماله على البلاغة التي تنقاصر عنها سائر ضروب البلاغات ورد بوجوه (الاول) أنا إذا نظرنا إلى أبلغ الخطب وأجزل الشعر وقطعنا النظر عن الوزن وقسناه بقصار القرآن كان الأمر في التفاوت ملتبساً والمعجز لا بد أن ينتهي إلى حد لا يبقى معه لبس ولا رية (الثاني) أن القرآن غير خارج عن كلام العرب وما من أحد من بلغاتهم إلا وقد كان مقدوراً له الاتيان بقليل من مثل ذلك والقادر على البعض قادر على الكل (الثالث) أن الصحابة اختلفوا في البعض ولو كان منتهاها إلى الإعجاز بلاغة لعرفوه وما اختلفوا (الرابع) أنهم طلبوا البينة من أي شيء

منه ولو كانت بلاغته منتهية إلى حد الإعجاز ما طلبوها (الخامس) أن في كل عصر من تنتهى إليه البلاغة وذلك غير موجب للإعجاز ولا للدلالة على صدق مدعى الرسالة لجواز أن يكون هو من انتهت إليه، وقيل هو اشتماله على الاخبار بالغيب ورد، أما أولا فبأن الإصابة في المرة والمرة ليست من الخوارق والحد الذى يصير به الاخبار خارقا غير مضبوط فاذا لا يمتنع أن يقال ما اشتمل عليه القرآن لم يصل اليه، وأما ثانيا فبأنه يلزم أن يكون أخبار المنجمين والكهنة عن الاموار الغيبية مع كثرة إصابتها معجزة، وأما ثالثا فبأنه يلزم أن تكون التوراة كذلك لاشتغالها كاشتماله. وأما رابعا فبأنه يلزم أن يكون الخالي عن الاخبار بالغيب من القرآن غير معجز. وقيل هو كونه مع طوله وامتداده غير متناقض ولا مختلف وأبطل بوجهين (الاول) أنا لانسلم عدم التناقض والاختلاف فيه أما التناقض فقوله تعالى (وما علمناه الشعر وما ينبغي له) والبحور كلها فيه وقال تعالى: (فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون) ثم قال. (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) وقال تعالى (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم إلا أن تأتيهم سنة الاولين أو يأتيهم العذاب قبلا) فحصر المانع في أحد السببين وقال (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشرا رسولا) فحصر المانع في غيرهما إلى غير ذلك، وأما الاختلاف فكقوله تعالى (طال صوف المنفوش) بدل (كالهين المنفوش) وقوله تعالى (ضربت عليهم المسكنة والذلة) بدل قوله النلة المسكنة وقوله تعالى (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم) وهو أب لهم وقوله تعالى في خاق آدم مرة من تراب ومرة من حمأ ومرة من طين ومرة من صلصال على أن فيه تكراراً لفظيا ومعنويا كما في الرحمن وقصة موسى مثلاً وتعرضا لايضاح الواضحات كما في قوله تعالى (فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة) وقال عثمان: إن في القرآن لحناستقيمه العرب بألسنتها (الثاني) أنا لو سلمنا السلامة من جميع ذلك لكنه ليس باعجاز إذ هو موجود في كثير من الخطب والشعر ويظهر كليا فيما يكون على مقدار بعض السور القصار بتقدير التحدى بها، وقيل هو موافقته لقضية العقل ودقيق المعنى ورد بأنه معتاد في أكثر كلام البلغاء وينتقض أيضا بكلام الرسول الغير المعجز وبالتوراة والانجيل، وقيل إعجازه قدمه واعتراض بأنه يستدعى أن يكون كل من صفاته تعالى كذلك وأيضا الكلام القديم بما لا يمكن الوقوف عليه فلا يتصور التحدى به (وقال) الاستاذ أبو إسحاق الاسفراينى، والنظام: إعجازه بصرف دواعى بلغاء العرب عن معارضته، وقال المرتضى بسلبهم العلوم التى لا بد منها في المعارضة واعتراض بأربعة أوجه (الاول) أنه يستلزم أن يكون المعجز الصرفة لا القرآن وهو خلاف ما عليه إجماع المسلمين من قبل (الثاني) أن التحدى وقع بالقرآن على كل العرب فلو كان الإعجاز بالصفة لكانت على خلاف المعتاد بالنسبة إلى كل واحد ضرورة تحقق الصرفة بالنسبة اليه فيكون الاتيان بمثل كلام القرآن معتاداً له والمعتاد لكل ليس هو الكلام الفصيح بل خلافة فيلزم أن يكون القرآن كذلك وليس كذلك.*

(الثالث) أنه يستلزم أن يكون مثل القرآن معتاداً من قبل لتحقيق الصرفة من بعد فتجوز المعارضة بما وجد من كلامهم مثل القرآن قبلها (الرابع) وهو خاص بمذهب المرتضى أنه لو كان الإعجاز بفقد العلوم لتناطقوا به ولو تناطقوا لشاع إذ العادة جارية بالتحديث بالخوارق فحيث لم يكن دل على فساد الصرفة بهذا الاعتبار، واستدل بعضهم على فساد القول به بقوله تعالى (قل لئن اجتمعت الانس والجن) الآية فانه يدل على عجزهم مع بقاء قدرهم ولو سلبوا القدرة لم تبق فائدة لاجتماعهم لانه بمنزلة اجتماع الموتى وليس عجز الموتى بما يحتفل بذكره ولا بأس بانضمامه إلى

ما ذكرناه. وأما الاكتفاء به في الاستدلال فلا أظنك ترضاه، وقال الآمدي وغيره الإعجاز بجملته (١) وبالنظر إلى نظامه وبلاغته وإخباره عن الغيب وارتضاه الكثير، وقولهم فيما قبل لا نسلم المخالفة الخ يجب عنه بأن ما ذكره وإن كان على وزن الشعر إلا أنه لا يعد شعراً ولا قائله شاعر الآن الشعر ما قصد وزنه وحيث لا قصد لا شعر وقد يعرض للبلاء في سرد خطبهم المنسجمة مثل ذلك بل قد يتفق لمن لا يعرف الشعر رأساً من العوام كلمات متزنة نحو قول السيد لعبده مثلاً ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ، ولهذا قال الوليد (٢) «لما قرأ عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم القرآن فكأنما رق له فاقترح عليه أبو جهل أن يقول فيه ما يبلغ قومه أنه منكر له وكاره ما ذا أقول فوالله ما فيكم رجل أعلم بالشعر مني ولا برجزه ولا بقصيده ولا بأشعار الجن والله ما يشبه الذي يقول شيثان من هذا والله إن لقوله الذي يقول له حلاوة وإن عليه لطلاوة وإنه لمثمر أعلاه ومغدد أسفله وإنه ليعلو ولا يعلو وإنه ليحطم ماتحته» وقولهم إنا لو سلمنا الخ مسلم لكن لا يلزم أن لا يكون مع البلاغة والأخبار بالغيب معجزاً ومن هنا يعلم الجواب عن الاعتراض على أن وجه إعجازه بلاغته على أن الأوجه الخمسة التي ذكرناها فيه باطلة.

(أما الأول) فلأن التفارقت بين لمن تحدى به من البلاء ولذا لم يعارض وغيرهم عم عن ذلك لقصوره في الصناعة فلا اعتداد به ولا مضرة لشبوت الإعجاز بعجزاً أو لك ثم قياس أقصر سورة على ما ذكره (٣) عدول عن سواء السبيل (وأما الثاني) فلأن القدرة على البعض لا تستلزم القدرة على الكل ولهذا نجد الكثير قادر على بليغ فقرة أو فقرتين أو بيت أو بيتين ولا يقدر على وضع خطبة ولا نظم قصيدة.

(وأما الثالث) فلأن الصحابة لم يختلفوا فيما اختلفوا فيه أنه نازل على النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم من ربه أو أن بلاغته غير معجزة ولكنهم اختلفوا في أنه قرآن وذلك لا يضر فيما نحن بصدد.

(وأما الرابع) فلأن طلب البينة لما قدمناه في الفائدة السادسة أو للوضع والترتيب كما قيل أو لمزيد الاحتياط في الأمر الخطير (وأما الخامس) فلأن المميز يظهر في كل مان من جنس ما يغلب ويبلغ فيه الغاية القصوى ويوقف فيه على الحد المعتاد حتى إذا شوهدهما هو خارج عن الحد علم أنه من عند الله وإلا لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولظنوا أنهم لو كانوا من أهل تلك الصنعة أو متاهين فيها لا يمكنهم أن يأتوا بمثلها والبلاغة قد بلغت في ذلك العهد حدها وكان فيها فخارهم حتى علقت السبع باب الكعبة تحدياً بمعارضتها فلما أتى الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بما عجزوا عن مثله مع كثرة المنازعة والتشاجر والافتراق علم أن ذلك من عند الله تعالى بلا ريب واعتراضهم على كون الأخبار بالغيب معجزاً مكابرة فإن الأخبار عن الغائبات مع التكرار والاصابة غير معتاد ولا معنى لكونه معجزاً غير هذا وما ذكره من الوجوه باطل.

(أما الأول) فلأنه لا يلزم من عدم كون الإصابة في المرة والمرتين من الخوارق أن لا تكون الإصابة في الكرات الكثيرة منها والضابط العرف ولا يخفى أن ما ورد من أخبار الغيب في القرآن مما يعد في نظر أهل العرف كثيراً لا اعتداد الإصابة فيه بجملته (وأما الثاني) فلأن أخبار المنجمين ما كان كاذباً منها لا احتجاج وما كان صادقاً وتكررت الإصابة فيه كالكسوف والخسوف غير وارد لانه من الحساب المعتاد لمن يتعاطى

(١) كون الإعجاز بجملته نسبة الامام السيوطي لبعض المعتزلة وقد ورد التحدي بكل القرآن وبمشر سور وبسورة قبل ولو قصيرة لظاهر الاطلاق وقبل تبلغ مبلغا يتبين فيه رتب ذوى البلاغة فافهم وتدبراه منه
(٢) والخبر طويل أخرجه الحاكم وصححه والبيهقي في الدلائل عن ابن عباس اه منه (٣) علي انه يكفينا في الغرض كون القرآن بحمائه أو بسوره الطوال معجزاً فافهم اه منه

صناعة التنجيم وأخبار القرآن بالغيوب ليست كذلك وأما أخبار الكهنة فالقول فيها كما في السحر هـ
 ﴿ وأما الثالث ﴾ فلأن ما في التوراة من الاخبار بالغيب إن كان كثيراً خارقاً للعادة ووقع التحدى به
 فهو أيضاً معجز وآية صدق لمن أتى به ولا يضرننا التزام ذلك ﴿ وأما الرابع ﴾ فلأنه لا يرد على من يقول وجه
 الاعجاز بمجموع ما تقدم أصلاً . ومن يقول وجهه مجرد الاخبار بالغيب يقول بأن الخالي من ذلك غير معجز
 وإنما الاعجاز في القرآن بجملته ويكفي ذلك في غرضه ، والاعتراض على كون وجه الاعجاز عدم التناقض
 والاختلاف مع الطول والامتداد بوجهيه مدفوع ﴿ أما الأول ﴾ فلأن اشتغال القرآن على الشعر قد سبق
 جوابه فلا يناقض (وما علمناه الشعر) وأما الآيتان الأولى فقد أجاب عنهما ابن عباس حين سأله رجل
 عن آيات من هذا القبيل بأن نفي المسألة قبل النفخة الثانية وإثباتها فيما بعد ، والسدى بأن نفي المسألة عند تشاغلهم
 بالصعق والمحاسبة والجواز على الصراط وإثباتها فيما عداها ، وابن مسعود بأن المسألة المنفية طلب بعضهم العفو
 من بعض والمثبتة على ظاهر معناها فلا منافاة ، وأما الآيتان الأخريتان فعن الأولى منهما (وما منع الناس أن يؤمنوا)
 إلا إرادة الله أن تأتيهم سنة الأولين من نحو الخسف أو يأتيهم العذاب قبلاً في الآخرة ولا شك أن إرادة الله
 تعالى مانعة من وقوع ما يتنافى المراد ، فهذا حصر في السبب الحقيقي . ومعنى الثانية (وما منع الناس أن يؤمنوا) إلا
 استغراب بعثة البشر رسولاً وهو مدلول القول التزاماً والدال لا يناسب المانعية والمدلول ليس مانعاً حقيقياً بل عادي
 لجواز وجود الإيمان معه فهو حصر في المانع العادي فلا تناقض وسيأتي لهذا إن شاء الله تعالى زيادة تحقيق هـ
 وكذا الامثاله مما يضيّق عنه هذا المبحث ، وأما الاختلاف المذكور فليس هو المنفي في قوله تعالى : (ولو كان من عند
 غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) لأن المراد به أحد أمرين ، الأول الاختلاف المناقض للبلاغة ، والثاني الاختلاف
 فيما أخبر عنه من قصص الماضين وسير الأولين مع أمية من جاء به وعدم دراسته للعلوم ومطالعته للكتب ولا شك
 أنه لم يوجد في القرآن شيء من هذه الاختلافات على أن أمثال بعض ما ذكر من الاختلاف ليس بقرآن لأنه لم يترار
 وأمثال البعض الآخر اختلاف مقال لا اختلاف الأحوال ، والمرجع إلى جوهر واحد وهو التراب في خلق آدم مثلاً
 ومنه تدرجت تلك الأحوال وإى ضرر في ذلك ، وأما التكرار اللفظي والمعنوي فلا يخلو عن فائدة لا تحصل
 من غير تكرار كبيان اتساع العبارة وإظهار البلاغة وزيادة التأكيد والمبالغة إلى غير ذلك مما قد أمعن المفسرون
 في تحقيقه وبيانه وستراه بحوله تعالى ، وأما ما يتوهم فيه أنه من قبيل إيضاح الواضحات فليس يخلو عن دراهتمال ،
 ورفع خيال ، فانه لو لم يقل فيما ذكر من الآية (تلك عشرة كاملة) لتوهم ولو على بعد أن المراد وتام (سبعة إذا رجعت)
 بل في ذلك غير هذا أسرار ستأتيك ، بعون باريك هـ . وأما قول عثمان أن في القرآن لحناً فهو مشكل جداً إذ
 كيف يظن بالصحابة أولاً اللحن في الكلام فضلاً عن القرآن وهم هم ثم كيف يظن بهم ثانياً اجتماعهم على الخطأ
 وكتابه ثم كيف يظن بهم ثالثاً عدم التنبه والرجوع ثم كيف يظن بعثمان عدم تغييره وكيف يتركه لتقييمه العرب
 وإذا كان الذين تولوا جمعه لم يقيموه وهم الخيار فكيف يقيمونه غيرهم فلمعمرى إن هذا مما يستحيل عقلاً وشرعاً وعادة هـ
 فالحق إن ذلك لا يصح عن عثمان والخبر ضعيف مضطرب منقطع . وقد أجابوا عنه بأجوبة لا أراها
 تقابل مؤنة نقلها والذي أراه أن رواة هذا الخبر سمعوا شيئاً ولم يتقنوه فحرفوه فلزم الاشكال وحل الداء العضال
 وهو ما روى بالسند عن عبد الله بن عبد الأعلى قال : لما فرغ من المصحف أتى به عثمان فنظر فيه فقال أحسنتم
 وأجملتم أرى شيئاً من تقييمه بالسنتان وهذا لا إشكال فيه لانه عرض عليه عقيب الفراغ من كتابته فرأى فيه ما كتب

على غير لسان قريش ثم وفي بذلك عند العرض والتقويم ولم يترك فيه شيئاً ولا أحسبك في مرية من ذلك نعم
 يبقى ما روى بسند صحيح على شرط الشيخين عن هشام بن عروة عن أبيه قال سألت عائشة رضي الله تعالى
 عنها عن لحن القرآن عن قوله تعالى (إن هذان لساحران) وعن قوله (والمقيم الصلاة والمؤتون الزكاة) وعن
 نوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون)؟ فقالت يا ابن أخي هذا عمل الكتاب أخطأوا في الكتاب،
 وكذا ما روى عن سعيد بن جبير كان يقرأ (والمقيم الصلاة) ويقول هو لحن من الكاتب ويحجب عن الأول
 أن معنى قولها أخطأوا أي في اختيار الأولى من الأحرف السبعة لجمع الناس عليه لأن الذي كتبه من ذلك
 خطأ لا يجوز فإن ما لا يجوز مردود وإن طال مدة وقوعه، وهذا الذي رأيته عائشة وكما رأيته من رأى الله
 تعالى عنها. وعن الثاني بأن معنى قوله لحن من الكتاب لغة وقراءة له وفي الآية قراءة أخرى وللنحويين في توجيه
 هذه القراءات كلام طويل ستسمعه فيما بعد إن شاء الله تعالى. وأما الوجه الثاني (فلا من ذهب) إلى أن وجه
 الإعجاز عدم التناقض والاختلاف مع الطول والامتدادية قول القرآن بحملته معجز لذلك فسلامة كثير من الخطب
 والشعر من ذلك وظهور ذلك كلياً فيما يكون على مقدار بعض السور القصار لا يضره شيئاً كما لا يخفى فتدبر ■
 وقد أطال العلماء الكلام على وجه إعجاز القرآن وأتوا بوجوه شتى الكثير منها خواصه وفضائله مثل الروعة التي
 تلحق قلوب سامعيه وأنه لا يملئه تاليه بل يزداد حبا له بالترديد مع أن الكلام يعادي إذا أعيد وكونه آية باقية لا تعدم
 ما بقيت الدنيا مع تكفل الله تعالى بحفظه، والذي يخطر بقلب هذا الفقير أن القرآن بحملته وابعاضه حتى أقصر
 سورة منه معجز بالنظر إلى نظامه وبلاغته وإخباره عن الغيب وموافقته لقضية العقل ودقيق المعنى وقد يظهر
 ظها في آية وقد يستتر البعض فلاخبار عن الغيب ولاضير ولاعيب فما يبقى كاف وفي الغرض واف ■
 نجوم سما طما انقض كوكب بدا كوكب تاوى اليه كواكب

أما بيان كون النظم معجزاً فلا ن مراتب تأليف الكلام على ما قيل خمس (الأولى) ضم الحروف المبسوطة بعضها
 إلى بعض فتحصل الكلمات الثلاث الاسم والفعل والحرف (والثانية) تأليف هذه الكلمات بعضها إلى بعض فتحصل
 الجمل المفيدة وهو النوع الذي يتداوله الناس جميعاً في مخاطباتهم وقضاء حوائجهم ويقال له المنشور (والثالثة) ضم
 ذلك إلى بعض ضما له مباد ومقاطع ومدخل ومخارج ويقال له المنظوم (والرابعة) أن يعتبر في أواخر الكلام مع
 ذلك تسجيع ويقال له المسجع (والخامسة) أن يحصل له مع ذلك وزن ويقال له إن قصد الشعر والمنظوم إما محاورة
 ويقال له الخطابة وإما مكاتبة ويقال له الرسالة لأنواع الكلام لا يخرج عن هذه الأقسام ولكل من ذلك نظم
 مخصوص والقرآن جامع لمحاسن الجميع بنظم مكتمل أبهى حل، وتمر عن كل خلل، ومشمتمل على خواص
 ماشامها سواء، ومزايا ماسامها عند أهل النقد نظم إلا آياه *

من كل لفظ تكاد الاذن تجعله ربا ويعبده القرطاس والقلم

ويؤيد ذلك أنه لا يصح أن يقال له رسالة أو خطابة أو سجع كما يصح أن يقال هو كلام، والبلغ إذا قرع سمعه
 فصل بينه وبين ما عداه من النظم بلاترديد وهذا ما لا يخفاه في على الرجال حتى على الوليد، وأما بيان ذلك في البلاغة
 فهو أن أجناس الكلام مختلفة ومراتبها في البيان متفاوتة، فمنها البليغ الرصين الجزل، ومنها الفصيح القريب السهل،
 ومنها الجارى الطلق الرسل وهذه أقسام الكلام الفاضل المحمود فالأول أعلاها، والثاني أوسطها، والثالث أدناها وأقربها
 وقد حازت بلاغة القرآن من كل قسم من هذه الأقسام أوفر حصّة وأخذت من كل نوع أعظم شعبة فانتظم لها

بانتظام هذه الاوصاف نمط من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعذوبة وهما كالمضادين فكان اجتماع الامرين فيه مع نبو كل منهما عن الآخر فضيلة ومنزلة جليلة وقد خص بذلك القرآن كما لا يخفى (١) على ذوى الفطر السليمة ومن كان له في علم البلاغة إتقان وأما بيان إعجاز اشتغاله على الاخبار بالغيب فلائنه تضمن ما يحكم العرف بكثرة من أخبار القرون الماضية والامم البادية والشرائع الدائرة مما كان لا يعلم منه القصة الواحدة إلا القدم من أخبار أهل الكتاب الذى قطع عمره في تعلم ذلك وتبعه فيورده القرآن على وجهه ويأتى به على نصه، ومن المعلوم أن من أتى به أمى لا يقرأ ولا يكتب صلى الله تعالى عليه وسلم مع الاعلام بما في ضمائر كثيرين من غير أن يظهر ذلك منهم بقول أو فعل كقوله تعالى: (إذ هم طائفان منكم أن تفشلا) وقوله تعالى (ويقولون في أنفسهم لو لا يعذبنا الله) والاعلان بالحوادث المستقبلية في الأعصار الآتية كقوله تعالى: (الم غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيفعلون في بضع سنين) وأخبار اقوام في قضايا انهم لا يفعلون نفاهم ففعلوا ولا قدروا كقوله تعالى خطا باليهود (فتمنوا الموت إن كنتم صادقين ولن يتمنوه أبدا) فيما ناه أحد منهم إلى أضعاف مضاعفة من مثل ذلك قد اشتمل القرآن عليها واختص من بين الكتب بها حتى أن أقصر سورة فيه وهى الكوثر تشير إلى أربعة أخبار عن الغيب مع أنها ثلاث آيات (الاول) في قوله تعالى (إننا أعطيناك الكوثر) إذا أريد به كما في بعض الروايات كثرة الاتباع (والثاني) في قوله (وانحر) حيث أريد به كما هو الظاهر الأمر بالنحر فهو إشارة إلى اليسار حتى يمكنه الاقدام عليه (والثالث والرابع) في قوله تعالى (إن شئت لك هو الا بتر) حيث صرح ورمز بأن شئت لك لانت أبت لا عقب له فكان كما اخبر ولا شك عند كل عاقل أن مجموع ما ذكرنا يعجز عنه البشر وأما إعجاز موافقته لقضية العقل ودقيق المعنى فلائنه اشتمل على توحيد الله تعالى وتزيهه والدعاء إلى طاعته وبيان طريق عبادته من تحليل وتحريم ووعظ وتعليم وأمر بمعروف ونهى عن منكر وإشارة إلى محاسن الاخلاق وزجر عن مساوئها واضعا كل شيء منها موضعه الذى لا يرى أولى منه ولا أليق ولا يتصور أخرى من ذلك ولا أخلق جامعاً بين الحجة والمحتج له والدليل والمدلول عليه ليكون ذلك أو كد للزوم مادعاليه وامثال ما أمر به واجتناب ما نهى عنه مع إشارة أنيقة ورموز دقيقة واسرار جزيلة وحكم جليلة ستقف إن شاء الله تعالى على الكثير منها بحيث لا تبقى في شك من رد من يقول بأن ذلك معتاد في أكثر كلام البلغاء وأنه ينتقض بالتوراة والانجيل وبكلام الرسول الغير المعجز فأين الثريا من يد المتناول.

وما كل مخضوب البنان بثينة ولا كل مصقول الحديد بمانى

فهذه الأوجه الأربعة هي الظاهرة في وجه إعجاز القرآن والمشهور عند الجمهور الاقتصار على بلاغته وفصاحته حيث بلغت الرتبة العليا والغاية القصوى التى لم تكد تخفى على أهل هذا الشأن حتى النساء كما يحكى أن الاصمعي وقف متعجبا من امرأة تنشد شعرا فقالت أتعجب من هذا أين أنت من قوله تعالى (وأوحينا الى أم موسى أن أرضعيه فاذا خفت عليه فألقيه فى اليم ولا تخافى ولا تحزنى إن ارادوه إليك وجاعلوه من المرسلين) فقد جمع أمرين ونهيين وبشارتين أى مع ما فيه مما يدرك بالذوق، وبعضهم جعل المدار النظم المخصوص والباقي تابع له قائلا إن الاعجاز المتعلق بالفصاحة والبلاغة لا يتعلق بعنصره الذى هو اللفظ والمعنى فان الالفاظ ألفاظهم كما قال تعالى (قرأنا عريبا بلسان عربى) ولا بمعانيه فان كثيرا منها موجود فى الكتب المتقدمة كما قال تعالى :

(١) وقال السكاكى أعلم أن إعجاز القرآن يدرك ولا يمكن وصفه كاستقامة الوزن والملاحظة وطيب النغم ولا يدرك تفصيله لغير ذوى الفطر السليمة إلا باتقان على المعانى والبيان والتمرن فيهما فليفهم اهـ منه

(وإنه لفي زبر الأولين) ومافيه من المعارف الالهية وبيان المبدأ والمعاد والاخبار بالغيب فاعجازه ليس برافع إلى القرآن من حيث هو قرآن بل لكونه حاصل من غير سبق تعليم وتعلم ولكون الاخبار بالغيب اخباراً بما لا يعتاد سواء كان بهذا النظم أو بغيره مورداً بالعربية أو بلغة أخرى بعبارة أو إشارة، فاذا هو متعلق بالنظم المخصوص الذي هو صورة القرآن وباختلاف الصور يختلف حكم الشئ واسمه لا بعنصره كالحاتم والقرط والسوار إذا كان الكل من ذهب مثلاً فان الاسم مختلف والعنصر واحد وكالحاتم المتخذ من ذهب وفضة وحديد يسمى خاتماً والعنصر مختلف فظهر أن الاعجاز المختص بالقرآن متعلق بنظمه المخصوص وإعجاز نظمه قد سلف بيانه وأنت تعلم مافيه وإن كان قريباً إلى الحق، وأبعد الأقوال عندى كونه بالصرقة المحضة حتى أن قول المرتضى فيها غير مرتضى كما لا يخفى على من أنصفه ذهنه واتسع عطنه، وأبعد من ذلك كونه بالقدم كما هو قريب ممن هو حديث عهد بما تقدم - وسيأتى إن شاء الله تعالى - تنمة لهذا الكلام من بيان اختلاف الناس أيضاً في تفاوت مراتب الفصاحة والبلاغة في آياته ويتضح لك ما هو الحق والحقيق بالقبول والله تعالى المبتغى والمسئول، ولنقتصر من الفوائد على هذا المقدار وفي السبعة ما لا يحصى من الأسرار، وهذا أو ان تقبيل شفاه الأقلام، حروف سبحان كلام الله تعالى العلام.

(سورة فاتحة الكتاب)

اختلف فيها، فالأكثر على أنها مكية بل من أوائل ما نزل من القرآن على قول (١) وهو المروى عن علي وابن عباس وقتادة وأكثر الصحابة وعن مجاهد أنها مدنية (٢) وقد تفرد بذلك حتى عده قولة منه، وقيل نزلت بمكة حين فرضت الصلاة وبالمدينة لما حولت القبلة ليعلم أنها في الصلاة كما كانت وقيل بعضها مكي وبعضها مدني ولا يخفى ضعفه، وقد طبع الناس بالاستدلال على مكيتها بآية الحجر (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم) وهي مكية لنص العلماء والرواية عن ابن عباس ولها حكم مرفوع لأن ما قبلها وما بعدها في حق أهل مكة كما قيل لأنه مبني على أن المكي ما كان في حق أهل مكة والمشهور خلافه، والأقوى الاستدلال بالنقل عن الصحابة الذين شاهدوا الوحي والتنزيل لأن ذلك موقوف أولاً على تفسير السبع المثاني بالفاتحة وهو وإن كان صحيحاً ثابتاً في الأحاديث (٣) إلا أنه قد صح أيضاً عن ابن عباس وغيره تفسيرها بالسبع الطوال، وثانياً على امتناع الامتنان بالشئ قبل إيتائه مع أن الله تعالى قد امتن عليه صلى الله عليه وسلم بأمر قبل إيتائه إياها كقوله تعالى (إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً) فهو قبل الفتح بسنين والتعبير بالماضي تحقيق للوقوع وهذا وإن كان خلاف الظاهر لاسيما مع إيراد اللام وكلمة (قد) ووروده في معرض المنة والغالب فيها سبق الوقوع وعطف (ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به) الآية إلا أنه قد خدش الدليل، لا يقال إن هذا وذلك لا يدلان إلا على أنها نزلت بمكة، وأما على نفي نزولها بالمدينة

(١) فقد روينا عن أبي ميسرة أن رسول الله ﷺ كان إذا برز سمع منادياً يناديه يا محمد فاذا سمع الصوت انطلق هارباً فقال له ورقة بن نوفل إذا سمعت النداء فانت حتى تسمع ما يقول لك قال فلما برز سمع النداء يا محمد قال لييك قال قل أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله ﷺ ثم قال: (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) حتى فرغ من فاتحة القرآن ولولا صحة الاخبار على غير هذا النحو كان هذا الخبر أقوى دليل على مكيتها فافهم اهـ (٢) ويلزم منه أنه ﷺ صلى بضع عشرة سنة بلا فاتحة وهي خاتمة في البعد اهـ منه (٣) فقد روينا عن أبي هريرة قال «إن رسول الله ﷺ صلى الله تعالى عليه وسلم قرأ عليه أبي بن كعب أم القرآن فقال والذي نفسي بيده ما أنزل الله في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في القرآن مثلاً لها إنما هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته إمامته

أيضاً فلا لأنا نقول: النفي هو الاصل وعلى مدعى الاثبات اثبات وأنى به وما قالوا في الجواب عن الاعتراض بأن النزول ظهور من عالم الغيب إلى الشهادة والظهور بها لا يقبل التكرار فإن ظهور الظاهر ظاهر البطلان كتحصيل الحاصل من دعوى أنه كان في كل لفائدة أو أنه على حرف مرة وآخر أخرى لورود مالك ومالك أو ببسمة تارة وتارة بدونها وبه تجمع المذاهب والروايات مصحح للوقوع لا موجب له كما لا يخفى، والسورة مهموزة وغير مهموزة بإبدال إن كانت من السور وهو البقية لأن بقية كل شيء بعضه وبدونه إن كانت من سور البناء وهي المنزلة أو سور المدينة لاحاطتها (١) بآياتها، أو من التسور وهو العلو والارتفاع لا ارتفاعها بكونها كلام الله تعالى وتطلق على المنزلة الرفيعة كما في قول النابغة :

ألم تر أن الله أعطاك سورة ترى كل ملك حولها يتذبذب

وحدها قرآن يشتمل على ذى فاتحة وخاتمة . وقيل طائفة أى قطعة مستقلة لتخرج آية الكرسي مترجمة توقيفاً وقد ثبتت أسماء الجميع بالأحاديث والآثار فمن قال بكراهة أن يقال سورة كذا بل سورة يذكر فيها كذا بناء على ما روى عن أنس وابن عمر من النهي عن ذلك لا يعتد به إذ حديث أنس ضعيف أو موضوع وحديث ابن عمر موقوف عليه وإن روى عنه بسند صحيح (والفاتحة) في الأصل صفة جعلت إسماً لاول الشيء لكونه واسطة في فتح الكل والناء للنقل أو المبالغة ولا اختصاص لها بزنة علامة أو مصدر أطلقت على الاول (٢) تسمية للمفعول بالمصدر إشعاراً بأصله كأنه نفس الفتح إذ تعلقه به أولاً ثم بواسطته يتعلق بالمجموع لكونه جزءاً منه . وكذا يقال في الخاتمة فإن بلوغ الآخر يعرض الآخر اولا والكل بواسطته وليس هذا كالاول لقلة فاعلة في المصادر إلا أنه أولى من كونه للآلة أو باعثاً لأن هذه ملتبسة بالفعل ومقارنة له ، والغالب (٣) أن لا تتصف الآلة ولا يقارن باعث على أن الآلة هنا غير مناسبة ليهام أن يكون البعض غير مقصود وجوزوا أن يكون للنسبة أى ذات فتح مع وجود آخر مرجوحة (والكتاب) هو المجموع الشخصى وفتح الفاتحة بالقياس اليه لا إلى القدر المشترك بينه وبين أجزائه وهو متحقق في العلم أو اللوح أو بيت العزة فلا ضير في اشتداد السورة بهذا الاسم في الأوائل ، والاضافة الاولى من إضافة الاسم إلى المسمى وهي مشهورة ، والثانية بمعنى اللام كما في جزء الشيء لا بمعنى من كما في خاتم فضة لأن المضاف جزء لا جزئى قاله شيخ الاسلام (٤) وهو مذهب بعض في كل ، وقال ابن كيسان والسيرافى وجمع إضافة الجزء على معنى (من) التبعية بل في اللمع وشرحه إن من المقدرة في الإضافة مطلقاً كذلك من غير فرق بين الجزء والجزئى ، وبعضهم جعل الإضافة في الجزئى بيانية مطلقاً ، وبعضهم خصها بالعموم والخصوص الوجهى كما في المثال وجعلها في المطلق كمدنية بغداد لامية والشهرة لا تساعده . ول هذه السورة الكريمة أسماء أوصلها البعض إلى نيف وعشرين (أحدها) فاتحة الكتاب لأنها مبدؤه على الترتيب المعهود لآلها يفتح بها في التعليم وفي القراءة في الصلاة كما زعمه الامام السيوطى ولأنها أول سورة نزلت كما قيل . أما الاول والثالث فلان المبدئية من حيث التعليم أو النزول تستدعى مراعاة الترتيب في بقية أجزاء الكتاب من تينك الحثيثين ولا ريب في أن الترتيب التعليمى والنزولى ليسا كالترتيب المعهود ، وأما الثانى فلما عرفت

(١) ومنه السور لاحاطته بالساعة منه (٢) المراد بالاول ما يعم الاضافى فلا حاجة الى الاعتذار بان اطلاق الفاتحة على السورة باعتبار جزئها الاول اه منه (٣) ومن غير الغالب الصبغ آلة ويصبغ ، والجبن في قدمت عن الحرب جيناً باعث ومقارن اه منه (٤) هو ابو السعود صاحب التفسير اه منه

أن ليس المراد بالكتاب القدر المشترك الصادق على ما يقرأ في الصلاة حتى يعتبر في التسمية مبدئيتها له . وحكى المرسى أنها سميت بذلك لأنها أول سورة كتبت في اللوح (١) ويحتاج إلى نقل وإن صححنا أن ترتيب القرآن الذي في مصاحفنا كما في اللوح فلربما كتب التالى ثم كتب المتلو وغلبة الظن أمر آخر (وثانيها) فاتحة القرآن لما قدمنا حذو القذة بالقذة (وثالثها ورابعها) أم الكتاب وأم القرآن وحديث (٢) «لا يقولن أحدكم أم الكتاب وليقل فاتحة الكتاب» لأصل له بل قد ثبت في الصحاح (٣) تسميتها به فلا يخفى على المتبع، وسميت بذلك لان الابتداء كتابة أو تلاوة أو نزولاً على قول أو صلاة بها وما بعدها تال لها فهي كالأم التي تكون الولد بعدها، ويقال أيضاً للراية أم لتقدمها واتباع الجيش لها ومنه أم القرى أو لاشتغالها كما قال العلامة - على مقاصد المعاني التي في القرآن من الثناء على الله تعالى بما هو أهله ومن التعبد بالأمرو والنهي ومن الوعد والوعيد، أما الثناء فظاهر، وأما التعبد فاما من الحمد لله لانه للتعليم فيقدر أمر يفيد والامر الايجابى يلزمه النهى عن الضدى في الجملة ولا نرى (٤) فيه بأساً ومن اهدنا الصراط المستقيم إن أريد به ملة الاسلام أو من تقدير قولوا بسم الله ومن تأخير متعلقه، وإمامنا إياك نعبد فانه إخبار عن تخصيصه بالعبادة وهي التحقق بالعبودية بارتسام ما أمر السيد أو نهى فيدل في الجملة على أنهم متعبدون، ولا يرد على المعتزلة عدم سبق أمر ونهى أصلاً، ويحجب عندنا بعد تسليم العدم للأولية بأن رأس العبادة التوحيد وفي الصدر ما يرشد اليه (٥) لا سيما وقد سبق تكليفه صلى الله تعالى عليه وسلم بالتوحيد وتبليغ السورة وذلك يكفى، وأما الوعد والوعيد فمن قوله تعالى (أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم) أو من يوم الدين أى الجزاء، والمجزى أما ما يسر أو ما يضر وهما الثواب والعقاب وإنما كانت المقاصد هذه لأن بعثة الرسل وإنزال الكتب رحمة للعباد وإرشاداً إلى ما يصلحهم معاشاً ومعاداً وذلك بمعرفة من يقدر على إيصال النعم إيجاداً وإمداداً، ثم التوصل اليه بما يربط العتيد، ويجلب المزيد عملاً واعتقاداً والتوصل عما يفضى به إلى رجع المحصل ومنع المستحصل قلوباً وأجساداً والثناء فرع معرفة المثنى عليه مع الاستحقاق وتدخل المعرفة بصفات الجلال والجمال، ومنها ما منه (٦) الارسل والانزال والتفاوت بين المطيع والمذنب فدخل الايمان بالله تعالى وصفاته والنبوات والمعاد على الاجمال، والتعبد يتمكّن به من التوصل والتوصل ويدخل فيه من وجه الايمان بالنبوات وما يتعلق بها من الكتاب والملائكة إذ الامر والنهى فرع ثبوت ذلك في الجملة . والوعد والوعيد يتضمنان الايمان بالمعاد، ويعنيان على التعبد، والناس كابل مائة لا تجد فيها راحة ولا أكثرون بعثتهم الرغبة والرغبة، وأوسطهم الرجاء والخوف. والخواص - وقليل ما هم - الأنس والهيبة فبالثلاثة تم الارشاد إلى مصالح المعاش والمعاد ولا أحصر لك وجه الحصر بهذا فليسلك الذهن اتساعاً ولك أن ترد الثلاثة إلى اثنين فتدرج الثناء في التعبد إذ لا حكم للعقل ولعله إنما جعله قسماً له لتليحاً إلى أن شكر المنعم واجب عقلاً مراعاة لمذهب الاعتزال ولم يبال البيضاوى بذلك فعبر بما عبر به من المقال . أو لاشتغالها على جملة معانيه من الحكم النظرية والاحكام العملية التي هي سلوك الصراط المستقيم والاطلاع على مراتب السعداء ومنازل الاشقياء، والاول

(١) وقيل في التعليل لأنها فاتحة كل كتاب ورد بأن ذلك الحد لا الكل وبأن الظاهر ان المراد بالكتاب القرآن لاجنسه اه منه (٢) وبه أخذ الحسن البصرى اه منه (٣) اخرج الدارقطني وصححه من حديث أبى هريرة مرفوعاً «إذ قرأتم الحمد فاقرءوا بسم الله الرحمن الرحيم لأنها أم القرآن وأم الكتاب والبيع المثاني» اه منه (٤) أى معاش أهل السنة أما المعتزلة فليس الأمر بالشئ نهياً عن ضده عندهم فينتد لا يتأتى ذلك اه منه (٥) وهو أجراء الاوصاف وقد يوجد منه التعبد ابتداء اه منه (٦) كالقدرة والرحمة والحكمة اه

مستفاد من أول السورة إلى قوله (يوم الدين) والثاني من قوله (إياك) نعبد وما بعده وسلوك الصراط المستقيم من قوله (اهدنا) الآية والاطلاع من قوله (أنعمت عليهم) الخ وفيه وعد ووعد فدل خلافيه والامثال والقصص المقصود بها الاتعاظ وكذا الدعاء والثناء، وهذه جملة المعاني القرآنية إجمالاً مطابقة والتزاماً؛ وأبسط من هذا أن يقال إنها مشتملة على أربعة أنواع من العلوم التي هي مناط الدين (الأول) علم الأصول ومعاقده معرفة الله تعالى وصفاته وآثارها الإشارية بقوله (رب العالمين الرحمن الرحيم) ومعرفة النبوات وهي المرادة بقوله تعالى (أنعمت عليهم) والمعاد المسمى إليه بقوله تعالى (مالك يوم الدين) (الثاني) علم الفروع وأسسه العبادات وهو المراد بقوله (إياك نعبد) وهي بدينية ومالية وهما مفتقران إلى أمور المعاش من المعاملات والمناكحات ولا بد لها من الحكومات فتمهدت الفروع على الأصول (الثالث) علم ما به يحصل الكمال وهو علم الاخلاق وأجله الوصول إلى الحضرة الصمدانية والسلوك لطريقة الاستقامة في منازل هاتيك الرتب العلية واليه الاشارة بقوله (إياك نستعين) إهدنا الصراط المستقيم (الرابع) علم القصص والاخبار عن الامم السالفة السعداء والاشقياء وما يتصل بها من الوعد والوعيد وهو المراد بقوله تعالى (أنعمت عليهم) غير المغضوب عليهم ولا الضالين) وإذا انبسط ذهنك أتيت بأبسط من ذلك، وهذان الوجهان يستدعيان حمل الكتاب على المعاني أو تقديرها في التركيب الاضافي، والوجه الاول لا يقتضيه ومن ههنا وجه البعض وإن كان أدق وأحلى لا لأنه يشكل عليهما ما ورد من أن الفاتحة تعدل ثلثي القرآن إذ ينزله إذا ثبت أن الاجمال لا يساوي التفصيل فزيادة مبانيه منزلة منزلة ثلث آخر من الثواب قاله الشهاب ثم قال: ومن العجب ما قيل هنا من أن ذلك لاشتمالها على دلالة التضمن والالتزام وهما مثلنا الدلالات انتهى . وأنا أقول لا أعجب من هذا توحيه رحمه الله مع ما رواه الديلمي في الفردوس عن أبي الدرداء فاتحة الكتاب تجزى ما لا يجزى شيء من القرآن ولو أن فاتحة الكتاب جعلت في كفة الميزان وجعل القرآن في الكفة الاخرى لفضلت فاتحة الكتاب على القرآن سبع مرات فإنه لا يتبادر منه إلا الفضل في الثواب فيعارض ظاهره ذلك الخبر على توحيه وعلى توجيه صاحب القيل لا تعارض. نعم إنه بعيد ويمكن التوفيق بين الخبرين وبه يزول الاشكال بأن الأول كان أولاً وتضاعف الثواب ثانياً ولا حرج على الرحمة الواسعة أو بأن اختلاف المقال لا اختلاف الحال أو بأن ما يعدل الشيء كله يعدل ثلثيه أو بأن القرآن في أحد الخبرين أو فيهما بمعنى الصلاة مثله في قوله تعالى (وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهوداً) وذلك يختلف باختلاف مراتب الناس في قراءتهم وصلواتهم فليتدبر، وعلى العلات لا يقاسان بما قيل في وجه التسمية بذلك لأنها أفضل السور أو لأن حرمتها كحرمة القرآن كله أو لأن مفزع أهل الايمان اليها أو لأنها محكمة والمحكمات أم الكتاب ولا أعترض على البعض بعدم الاطراد لان وجه التسمية لا يجب اطراده ولكني أفوض الامر اليك وسلام الله تعالى عليك (لا يقال) إذا كانت الفاتحة جامعة لمعاني الكتاب فلم يسقط منها سبعة أحرف الثناء والجيم والحاء والزاي والشين والظاء والفاء؟ لا لنا نقول لعل ذلك للاشارة إلى أن الكمال المعنوي لا يلزمه الكمال الصوري ولا ينقصه نقصانه إن الله تعالى لا ينظر إلى صوركم وكانت سبعة موافقة لعدد الآي المشتمل على الكثير من الاسرار وكانت من الحروف الظلمانية التي لم توجد في المتشابه من أوائل السور ويجمعها بعد إسقاط المكرر صراط على حق نمسكه - وهي النورانية المشتملة عليها بأسرها الفاتحة للاشارة إلى غلبة الجمال على الجلال المشعريها تكرر ما يدل على الرحمة في الفاتحة وإنما لم يسقط السبعة الباقية من هذا النوع فتخلص النورانية ليعلم أن الامر مشوب (ولا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون) وفي قوله تعالى (نبي عبادي) أي أنا الغفور الرحيم وأن عذابي هو العذاب الأليم) اشارة إلى ذلك لمي تأمل حال الجملتين على أن في كون النورانية وهي أربعة عشر حرفاً - مذكورة

بتمامها والظلمانية مذكورة منها سبعة وإذا طوبقت الأحادب لآحاد يحصل نوراني معه ظلماني ونوراني خالص إشارة إلى قسمي المؤمنير فمؤمن لم تشب نور إيمانه ظلمة معاصيه ومؤمن قد شابه ذلك، وفيه رمز إلى أنه لا منافاة بين الإيمان والمعصية فلا تطفئ مظهرها نوره «ولا يزي الزاني وهو مؤمن» محمول على الكمال وليس البحث لهذا وإذا لاحظ الساقط وهو الظلماني المحض المشير إلى الظالم المحض الساقط عن درجة الاعتبار والمذكور وهو النوراني المحض المشير إلى المؤمن المحض والنوراني المشوب المشير إلى المؤمن المشوب يظهر سر التثليث في (فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات باذن الله ذلك هو الفضل الكبير) وإنما كان الساقط هذه السبعة بخصوصها من تلك الأربعة عشر ولم يعكس فيسقط المثبت ويثبت الساقط أو يسقط سبعة تؤخذ من هذا وهذا لسر علمه من علمه وجهله من جهله، نعم في كون الساقط معجما فقط إشارة إلى أن الغين في العين، والرين في البين، فلهذا وقع الحجاب، وحصل الارتباب، وهذا ما يلوح لأمثالنا من أسرار كتاب الله تعالى وأين هو بما يظهر للعارفين الغارفين من بحاره المتصلعين من ماء زمزم أسرار (١) ولمولانا العلامة فخر الدين الرازي في هذا المقام كلام ليس له في التحقيق أدنى إمام حيث جعل سبب إسقاط هذه الحروف أنها مشعرة بالعذاب فالثاء تدل على الثبور والجحيم أول حرف من جهنم والحاء يشعر بالحزى والزاي والشين من الزفير والشيق، وأيضا الزاي تدل على الزقوم والشين تدل على الشقاء والظاء أول الظل في قوله تعالى (انطلقوا إلى ظل ذي ثلاث شعب)، وأيضا تدل على لظى والفاء على الفراق، ثم قال فان قالوا: لا حرف من الحروف إلا وهو مذكور في اسم شيء يوجب نوعا من العذاب فلا يبقى لما ذكرتم فائدة فنقول الفائدة فيه أنه قال في صفة جهنم (لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم) ثم أنه تعالى أسقط سبعة من الحروف من هذه السورة وهي أوائل ألفاظ دالة على العذاب تنبيهها على أن من قرأ هذه السورة وآمن بها وعرف حقائقها صار آمنا من الدرجات السبع في جهنم انتهى، ولا يخفى ما فيه وجوابه لا ينفعه ولا يغنيه إذ لقائل أن يقول فلتسقط الذال والواو والنون والحاء والعين والميم والغين إذ الواو من الويل والذال من الذل والنون من النار والحاء من الجحيم والعين من العذاب والميم من المهاد والغين من الغواشي والآيات ظاهرة والكل في أهل النار وتكون الفائدة في إسقاطها كالفائدة في إسقاط تلك من غير فرق أصلا على أن في كلامه رحمه الله تعالى غير ذلك بل ومع تسليم سلامته بما قيل أو يقال لا أرخصه للفخر وهو السيد الذي غدا سعد الملة وحجة الاسلام وناصر أهله وأمانته

(١) أعلم أن ما ذكره المفسر رحمه الله تعالى ونقله عن بعض مفسري الصرف في المعاني التي تسقط من الحروف بطريق الرمز والاشارة لا يدل عليه كتاب ولا سنة صحيحة وليست هذه المعاني من مدلولات الكلمات لغة ولا سياقاً ولا يخفى على أهل العلم بالشرعية الإسلامية والسنة النبوية أن مدلولات الكلمات القرآنية والالفاظ المصطفوية هو ما دل عليه اللفظ لغة منطوقاً أو مفهوماً أو سياقاً حقيقة أو مجازاً بحسب القرائن وباعتبار النزول وسببه وما ورد فيه عن الصحابة الأخيار والتابعين الأبرار ونصون كلام صاحب الشريعة عن تأويل أو تصحيف أو تحريف ولو كان قائل ذلك أي كان من العلماء ونضر على يد من يتجرأ على مثل ذلك بسوط من حديد وعلى لسانه بمقارض من نار فان القرآن أنزل لهداية الأمة وبيان طريق سعادتها دنيا وأخرى والعمل بما دل عليه لفظه المنزل به وقد أخبر الله تعالى أنه أنزل بالسان عربي مبين فلا تغتر بما سطره المفسر هنا أو ما سيأتى من الاشارات إلى مدلولات ما جاء بها أثر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا عن الصحابة الذين هم هداة الأمة من بعده صلى الله عليه وآله وسلم ولا عن المعصومين من العلم النافع والعمل المشكور وسأل الله توفيق الإلمام بالعمل بما جاء به كتابنا المعصوم وسنة نبينا التي ليها كنهها ما وراء ما يصححه منه

لأمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه حين سأل قصر الروم معاوية عن ذلك فلم يجب فسأل علياً فأجاب فلا أصل له ودلى تقدير التسليم فما مرام الأمير بالاكتفاء على هذا المقدار إلا التنبيه للسائل والمسئول على ما لا يخفى عليك من الأسرار فافهم ذاك والله تعالى يتولى هداك ﴿ وخامسها وسادسها وسابعها ﴾ الكنز والواقفة والكافية لما مر من اشتغالها على الجواهر المكنوزة فتفى وتكفى أولاً لأنها لا تنصف في الصلاة ولا يكفى فيها غيرها ﴿ وثامنها الأساس ﴾ لأنها أصل القرآن وأول سورة فيه ﴿ وتسعها وعاشرها والحادية عشر والثاني عشر والثالث عشر ﴾ سورة الحمد وسورة الشكر وسورة الدعاء وسورة تعليم المسألة وسورة السؤال لاشتغالها على ذلك، أما اشتغالها على الحمد فظاهر وكذا على الشكر لدى من أنعم الله تعالى عليه بالفهم ويمكن أن يكون الاسمان كأم القرآن وأم الكتاب ■ وأما الاشتغال على الثالث فكلا اشتغال على الأول بل أظهر، وأما تعليم المسألة فلا تنها بدئت بالثناء قبله والخامس كالثالث وهما كذنيك الثالث والرابع كما لا يخفى ﴿ والرابع عشر والخامس عشر ﴾ سورة المناجاة وسورة التفويض لان العبد يناجي ربه بقوله إياك نعبد وإياك نستعين وبالثاني يحصل التفويض ﴿ والسادس عشر والسابع عشر والثامن عشر ﴾ الرقية والشفاء والشافعية والأحاديث الصحيحة مشعرة بذلك ﴿ والتاسع عشر ﴾ سورة الصلاة لأنها واجبة أو فريضة فيها والاستحباب مذهب بعض المجتهدين ورواية عن البعض في النقل، قيل ومن أسمائها الصلاة لحديث « قسمت الصلاة بيني وبين عبدتي نصفين » وأراد السورة والمجاز اللغوي لعلاقة الكلية والجزئية أو للزوم حقيقة أو حكماً كالمجاز في الحذف محتمل ﴿ والعشرون ﴾ النور لظهورها بكثرة استعمالها ولتنويرها القلوب لجلالة قدرها أولاً لأنها لما اشتملت عليه من المعاني عبارة عن النور بمعنى القرآن ﴿ والحادية والعشرون ﴾ القرآن العظيم وهو ظاهر مما قدمناه ﴿ والثاني والعشرون ﴾ السبع المثاني لأنها سبع آيات (١) باتفاق وما رأينا مشاركا لها سوى (أرأيت) والقول بأنها ثمان كالقول بأنها تسع شاذ لا يعابيه أو وهم من الراوي إلا أن منهم من عد التسمية آية دون (أنعمت عليهم) ومنهم من عكس والمدار الرواية فلا يوهن الثاني أن وزان الآية لا يناسب وزان فواصل السور على أن في سورة النصر ما هو من هذا الباب، وتثنى وتكرر في كل ركعة وصلاة ذات ركوع أو المراد المتعارف الأغلب من الصلاة فلا ترد الركعة الواحدة ولا صلاة الجنائز على أن في البتراء اختلافاً وصلاة الجنائز دعا لا صلاة حقيقة وقيل وصفت بذلك لأنها تثنى بسورة أخرى أولاً لأنها نزلت مرتين أولاً لأنها على قسمين دعاء وثناء أولاً لأنها كلما قرأ العبد منها آية ثناه الله تعالى بالأخبار عن فعله كما في الحديث المشهور. وقيل غير ذلك، وهذه الأقوال مبنية على أن تكون المثاني من التثنية ويحتمل أن تكون من الثناء لما فيها من الثناء على الله تعالى أو لما ورد من الثناء على من يتلوها وأن تكون من الثناء لان الله تعالى استثنى هذه الأمة، والحمد لله على هذه النعمة، ثم الحكمة في تسوير القرآن سوراً كالكتب خلافاً للزركشي أن يكون أنشط للقارئ. وأبعث على التحصيل للمسافر إذا قطع ميلاً أو فرسخاً نفس ذلك منه ونشط للمسير وإذا أخذ الحافظ السورة اعتقد أنه أخذ من كتاب الله تعالى طائفة مستقلة فيعظم عنده ما حفظه، وأيضا الجنس إذا انطوى تحته أنواع وأصناف كان أحسن من أن يكون تحت باب واحد مع أن في ذلك تحقيق كون السورة بمجرد معجزة وآية من آيات الله تعالى والحكمة في كونها طوالاً وقصاراً أظهر من أن تخفى *

(١) والقول بأنها سبع لأن فيها سبع آداب في كل آية أدب بعيد وأبعد منه أنها سميت السبع لأنها خلت عن سبعة أحرف الثناء والجيم والحاء والزاي والشين والظاء والقاف وذلك لان الشيء على المشهور يسمى بما وجد فيه لا بما فقد منه إم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فيها أبحاث (البحث الاول) اختلاف العلماء فيها هل هي من خواص هذه الأمة أم لا؟ فنقل العلامة أبو بكر التونسي إجماع علماء كل ملة على أن الله تعالى افتتح كل كتاب بها وروى السيوطي فيما نقله عنه السرميني والعهدة عليه بسم الله الرحمن الرحيم فاتحة كل كتاب، وذهب هذا الراوي إلى أن البسملة من الخصوصيات لما روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يكتب (١) باسمك اللهم إلى أن نزل بسم الله مجراها فأمر بكتابة بسم الله حتى نزل (قل ادعوا الله وأدعوا الرحمن) فأمر بكتابة بسم الله الرحمن الرحيم إلى أن نزلت آية النمل فأمر بكتابة بسم الله الرحمن الرحيم، ولما اشتهر أن معاني الكتب في القرآن ومعانيه في الفاتحة ومعانيها في البسملة ومعاني البسملة في الباء فلو كانت في الكتب القديمة لآمر من أول الأمر بكتابتها ولكانت معاني القرآن في كل كتاب واللازم متفق فكذا المعلوم، وفيه أن الأمر بذلك التفصيل لا يستلزم النفي لاحتمال نفي العلم إذ ذاك ولا ضرر وأن المختص بالقرآن اللفظ العربي بهذا الترتيب والكتب السماوية بأسرها خلافا للغيطي غير عربية وما في القرآن منها مترجم فلربما لهذه الالفاظ مدخل في الاشتغال على جميع المعاني فلا تكون في غير القرآن كما توهمه السرميني وإن كان هناك بسملة على أن في أول الدليلين بظاھره دليلا على عدم الخصوصية (البحث الثاني) وهو من أمهات المسائل حتى أفردته جمع (٢) بالتصنيف اختلاف الناس في البسملة في غير النمل إذ هي فيها بعض آية بالاتفاق على عشرة أقوال (الاول) إنها ليست آية من السور أصلا (الثاني) أنها آية من جميعها غير براءة (الثالث) أنها آية من الفاتحة دون غيرها (الرابع) أنها بعض آية منها فقط (الخامس) أنها آية فذة أنزلت لبيان رؤس السور تيمنا وللفضل بينهما (السادس) أنه يجوز جعلها آية منها وغير آية لتكرار نزولها بالوصفين (السابع) أنها بعض آية من جميع السور (الثامن) أنها آية من الفاتحة وجزء آية من السور (التاسع) عكسه (العاشر) أنها آيات فذة وإن أنزلت مرارا (٣) فابن عباس وابن المبارك وأهل مكة كابن كثير وأهل الكوفة كعاصم والكسائي وغيرهما سوى حمزة (٤) وغالب أصحاب الشافعي والامامية على الثاني، وقال بعض الشافعية وحمزة ونسب للامام أحمد بالثالث وأهل المدينة ومنهم مالك والشافعية ومنهم الاوزاعي والبصرة ومنهم أبو عمرو ويعقوب على الخامس وهو المشهور من مذهبنا وعلى المرونة مذهبهم والذب عنه وذلك باقامة الحجج على إثباته وتوهمين أدلة نفاته وكنت من قبل أعد السادة الشافعية لي غزية ولا أعد نفسي لإلماها، وقد ملكت فؤادي غرة أقوالهم كما ملكت فؤاد قيس ليلى العامرية فحيث لاحت لا متقدم ولا متأخر لي عنها

أتاني هوأها قبل أن أعرف الهوى فصادف قلبا خاليا فتمكنا

إلى أن كان ما كان فصرت مشغولا بأقوال السادة الحنفية وأقمت منها برياض شقائق النعمان واستولى على من حبها ما جعلني أترنم بقول القائل: محاحبها حب الألى كن قبلها وحلت مكانا لم يكن حل من قبل وقد أطال الفخر في هذا المقام المقال أو وردت عشرة حجة لا ثبات أنها آية من الفاتحة كما هو نص كلامه ولا عبرة بالترجمة فما أنا بتوفيق الله تعالى راده ولا غير وناصر مذهبي بتأييد الله تعالى ومنه التأييد والنصر (٥) فأقول قال

(١) أي يامر الله منه (٢) كالامام أبي بكر بن خزيمة صاحب الصحيح والمحافظة أبي بكر الخطيب وابن عبد الله وغيرهم منه (٣) وانظر كتاب الترحيله (٤) عبارة الشهاب (العاشر) آية فذة الخ فليأمل (٥) فيه رد على اليساري (٥) صاحب الله المصنف على هذه المقالة التي أضرت بالمسلمين وجعلتهم أحزابا كل حزب بما لديهم فرحون، ولا يخفى على العاقل فسادها وبطلانها ■

(الحجة الأولى) روى الشافعي عن ابن جريج عن أبي مليكة عن أم سلمة أنها قالت «قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاتحة الكتاب فعد بسم الله الرحمن الرحيم آية الحمد لله رب العالمين آية الرحمن الرحيم آية مالك يوم الدين آية إياك نعبد وإياك نستعين آية اهدنا الصراط المستقيم آية صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية» وهذا نص صريح (الحجة الثانية) روى سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة «أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: فاتحة الكتاب سبع آيات أولاهن بسم الله الرحمن الرحيم ■ ■

(الحجة الثالثة) روى الثعلبي بإسناده عن أبي بردة عن أبيه قال «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ألا أخبرك بأية لم تنزل على أحد بعد سلمان بن داود غيري؟ فقلت بلى قال بأي شيء تستفتح القرآن إذا افتتحت الصلاة؟ فقلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هي» (الحجة الرابعة) روى الثعلبي بإسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله «أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال له كيف تقول إذا قمت إلى الصلاة؟ قال أقول الحمد لله رب العالمين قال قل بسم الله الرحمن الرحيم» وروى أيضاً بإسناده عن أم سلمة «أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين» وروى أيضاً بإسناده عن علي كرم الله تعالى وجهه «أنه كان إذا افتتح السورة في الصلاة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراءتها فقد نقص» وروى أيضاً بإسناده عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس في قوله تعالى: (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم) قال فاتحة الكتاب فقل لابن عباس فأمر السابعة فقال بسم الله الرحمن الرحيم وبإسناده عن أبي هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال «إذا قرأتم أم القرآن فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فإنها إحدى آياتها» وبإسناده أيضاً عن أبي هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم «قال يقول الله عز وجل قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فإذا قال بسم الله الرحمن الرحيم قال الله تعالى مجدي عبدي وإذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدي عبدي وإذا قال الرحمن الرحيم قال أنبي على عبدي فإذا قال مالك يوم الدين قال الله تعالى فوض إلى عبدي وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الله تعالى هذا بيني وبين عبدي وإذا قال اهدنا الصراط المستقيم قال الله تعالى هذا لعبدي ولعبدي ما سأل» وبإسناده أيضاً عن أبي هريرة قال «كنت مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في المسجد والنبي يحدث أصحابه إذ دخل رجل يصلي فافتتح الصلاة وتعوذ ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك فقال له يارجل قطعت على نفسك الصلاة أما علمت أن بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد فمن تركها فقد ترك آية منها ومن ترك آية منها فقد قطع عليه صلاته فانه لا صلاة إلا بها فمن ترك آية منها فقد بطلت صلاته» وبإسناده عن طلحة بن عبيد الله قال «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك آية من كتاب الله» ■

(الحجة الخامسة) قراءة بسم الله الرحمن الرحيم واجبة في أول الفاتحة وإذا كان كذلك وجب أن تكون آية منها بيان الأول (اقرأ باسم ربك) ولا يجوز أن يقال الباء صلة لان الأصل أن تكون لكل حرف من كلام الله تعالى فائدة وإذا كان الحرف مفيداً كان التقدير اقرأ مفتتحاً باسم ربك وظاهر الأمر الوجوب ولم يثبت في غير القراءة للصلاة فوجب إثباته في القراءة فيها صوتاً للنص عن التعطيل ■

(الحجة السادسة) التسمية مكتوبة بخط القرآن وكل ما ليس من القرآن فانه غير مكتوب بخط القرآن ألا ترى أنهم منعوا كتابة أسامي السور في المصحف ومنعوا من العلامات على الاشارة والاخماس ■

والغرض من ذلك كله أن يمنعوا أن يختلط بالقرآن ما ليس بقرآن فلو لم تكن التسمية من القرآن لما كتبوها بخط القرآن *
 (الحجة السابعة) أجمع المسلمون على أن ما بين الدفتين كلام الله تعالى والبسملة موجودة بينهما فوجب جعلها منه (الحجة الثامنة) أطبق إلا كثرون على أن الفاتحة سبع آيات إلا أن الشافعي قال بسم الله الرحمن الرحيم آية وأبو حنيفة قال : إنها ليست آية لكن صراط الذين أنعمت عليهم آية ، وسندين أن قوله مرجوح ضعيف فحينئذ يبقى أن الآيات لا تكون سبعا إلا بجعل البسملة آية تامة منها (الحجة التاسعة) أن نقول قراءة التسمية قبل الفاتحة واجبة فوجب كونها آية منها، بيان الأول أن أباحنيفة يسلم أن قراءتها أفضل وإذا كان كذلك فالظاهر أنه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قرأها فوجب أن يجب علينا قراءتها لقوله تعالى : (واتبعوه) وإذا ثبت الوجوب ثبت أنها من السورة لانه لا قائل بالفرق وقوله عليه الصلاة والسلام : « كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه باسم الله فهو أبتر » وأعظم الاعمال بعد الايمان الصلاة فقراءة الفاتحة بدون قراءتها توجب كون الصلاة عملا أبتر ولفظه يدل على غاية النقصان والخلل بدليل أنه ذكر ذمًا للكافر الثاني فوجب أن يقال للصلاة الخالية عنها في غاية النقصان والخلل وكل من أقر بذلك قال بالفساد وهو يدل على أنها من الفاتحة (الحجة العاشرة) ما روى أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لا بى بن كعب ما أعظم آية في القرآن ؟ قال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي في قوله وجه الاستدلال أن هذا يدل على أن هذا المقدار آية تامة ومعلوم أنها ليست بتامة في النمل فلا بد أن تكون في غيرها وليس إلا الفاتحة (الحجة الحادية عشرة) عن أنس أن معاوية قدم المدينة فصلى بالناس صلاة جهريّة فقرأ أم القرآن ولم يقرأ البسملة فلما قضى صلاته ناداه المهاجرون والانصار من كل ناحية أنسيت أين بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القرآن ؟ فأعاد معاوية الصلاة وجهر بها (الحجة الثانية عشرة) أن سائر الانبياء كانوا عند الشروع في أعمال الخير يتقدمون باسم الله فقد قال نوح : بسم الله مجراها وسليمان بسم الله الرحمن الرحيم ألا تعلموا على فوجب أن يجب على رسولنا ذلك لقوله تعالى (فبهدهم اقتده) وإذا ثبت ذلك في حقه ﷺ ثبت أيضا في حقنا لقوله تعالى (فاتبعوه) وإذا ثبت في حقنا ثبت أنها آية من سورة الفاتحة *
 (الحجة الثالثة عشر) أنه تعالى قديم والغير محدث فوجب بحكم المناسبة العقلية أن يكون ذكره سابقا على ذكر غيره والسبق في الذكر لا يحصل إلا إذا كانت قراءة البسملة سابقة وإذا ثبت أن القول بوجوب هذا التقديم فما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وإذا ثبت وجوب القراءة ثبت أنها آية من الفاتحة لانه لا قائل بالفرق (الحجة الرابعة عشر) انه لا شك أنها من القرآن في سورة النمل ثم إننا زاه مكررا بخط القراء فوجب أن يكون من القرآن كما أننا لما رأينا قوله تعالى (ويل يومئذ للكافرين- فبأي آلاء ربكما تكذبان) مكررا كذلك قلنا إن الكل منه (الحجة الخامسة عشر) روى أنه عليه السلام كان يكتب باسمك اللهم الحديث وهو يدل على أن أجزاء هذه الكلمة كلها من القرآن بمجموعها منه وهو مثبت فيه فوجب الجزم بأنه من القرآن إذ لو جاز إخراجه مع هذه الموجبات والشهرة لكان جواز إخراجه سائرا والآيات أولى وذلك يوجب الطعن في القرآن العظيم (الحجة السادسة عشر) قدينا أنه ثبت بالتواتر أن الله تعالى كان ينزل هذه الكلمة على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وكان عليه السلام يأمر بكتابتها بخط المصحف فيه وبيننا أن حاعل الخلاف في أنه هل تجب قراءته وهل يجوز للمحدث مسه ؟ فنقول ثبوت هذه الاحكام أحوط فوجب المصير اليه لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» انتهى كلامه وليس بشيء لأن البعض منه محاب عنه والبعض لا يقوم حجة علينا لأن الصحيح من مذهبن أن بسم الله الرحمن الرحيم آية مستقلة وهي من القرآن وإن لم تكن من الفاتحة نفسها وقد أوجب الكثير منا قراءتها في الصلاة وذكر الزيلعي في شرح الكنز أن الأصح أنها واجبة، وذكر الزاهدي عن المجتبى أن الصحيح أنها

واجبة في كل ركعة تجب فيها القراءة وهي الرواية الصحيحة عن أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه، وقال ابن وهبان في منظرته
ولو لم يبسمل ساهيا كل ركعة ■ فيسجد إذ يجابها قال الاكثر

وفي غنية المتملّي وهو الاحوط وبه أقول خلافا لقاضي خان وصاحب الخلاصة وغيرهم والحق أحق بالتابع (١)
والقول عن بعض هذا أنه من طغيان القلم غاية الطغيان ونهاية في التعصب من غير إتقان ولنتكلم على ما ذكره
هذا العلامة على التفصيل (فنقول) أما ما ذكره في الحجة الاولى من حديث أم سلمة بالوجه الذي رواه مخالف لما في
اليضاوى المخالف (٢) لما في الكتب الحديثة فيجيب عنه بأن أبامليك لم يثبت سماعه عن أم سلمة وبتقديره للمعاصرة
يقال إن هذا اللفظ لم يوجد في المشهور ولعله نقل بالمعنى لبعض الروايات الآتية على حسب ما يلوح له فقد أخرج أبو عبيد
وأحمد وأبوداود بلفظ «كان رسول الله ﷺ يقطع قراءته آية آية بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين»
الرحمن الرحيم مالك يوم الدين» وابن الانباري والبيهقي «كان إذا قرأ قطع قراءته آية آية يقول بسم الله الرحمن الرحيم
ثم يقف ثم يقول الحمد لله رب العالمين ثم يقف ثم يقول الرحمن الرحيم ثم يقف ثم يقول مالك يوم الدين» وابن
خزيمة والحاكم بلفظ «أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قرأ في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم فعدّها آية الحمد لله
رب العالمين اثنين الرحمن الرحيم ثلاث آيات مالك يوم الدين أربع آيات وقال هكذا إياك نعبد وإياك نستعين وجمع
خمس أصابعه» والدارقطني بلفظ «كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين إلى آخرها قطعها آية آية وعدّها
عد الأعراب وعد بسم الله الرحمن الرحيم ولم يعد (عليهم)» والرواية الاولى والثانية يمكن أن يقال عنتهما بهما بيان
كيفية قراءة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لسائر القرآن وذكرت بعضا منه على سبيل التمثيل ولم تستوعب
وليس فيهما سوى إثبات أنها آية وهو مسلم لكن من القرآن وأما أنها من الفاتحة فلا، وكذا في الرواية الثالثة إثبات
أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يقرأها في الصلاة ويعدّها آية لوقوفه عليها وهو مسلمنا أيضا وهي الآية الاولى من
القرآن والآية الثانية منه (الحمد لله رب العالمين) وهكذا إلى الخامسة وجمعت الأصابع وانقطع الكلام وأما الرواية
الرابعة فليست نصا أيضا في أن البسملة آية من الفاتحة إذ يحتمل أن يكون المعنى كان صلى الله تعالى عليه وسلم يقرأ
في بعض الأوقات في الصلاة أو غيرها ولا دوام لا وضعا ولا استعمالا من كتاب الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله
رب العالمين) إلى آخرها أي الآيات قطعها آية آية ولم يوصل بعضها ببعض وعدّها عد الأعراب واحدة واحدة
وعد بسم الله الرحمن الرحيم ولم يسقطها لوجوبها في الصلاة والاعتناء بها في غيرها لما فيها من عظام الأسرار
ودقائق الأفكار، ومن هذا أوجب الكثير من علمائنا سجود السهو على من تركها وقد أزال صلى الله تعالى
عليه وسلم بذلك ظن أنها ليست من القرآن لاستعمالها في أوائل الرسائل ومبادئ الشئون ولم يعد (صراط
الذين أنعمت عليهم) ولم يقف عليها بل وصل صلى الله تعالى عليه وسلم تلك المرة لبيان الجواز وعدم تخيل شيء
ينافي كونها آية بل هناك ما يشعر به فإن تقارب الآي في الطول والقصر كتقارب الفقرات شيء مرغوب
فيه وعدم التشابه في المقاطع لا يضر فأين أفواجا من الفتح (٣) فلزوم الرعاية غير لازم وكون الموصوف في
آية والصفة في آية أخرى مسبوق بالمثل وسابق على الأمثال ومن أنعم الله تعالى عليه وعرف الذين (أنعمت
عليهم) وجده تاما وعد توقعه على الشرط المفهوم من (غير المغضوب) كلاما ناقصا وعلى هذا لم يثبت في هذه

(١) هذا اعتراض على الشهاب اه منه (٢) اعتراض على اليضاوى اه منه (٣) رد على الرازي في
ثلاثة مواضع اه منه ■

الرواية سوى أن البسملة آية من القرآن وهو مسلم عند الطرفين وأما إنها من الفاتحة فدونه خبط القطار

(وأما) ما ذكره في الحجة الثانية من حديث أبي هريرة فقد أخرجه الطبراني وابن مردويه والبيهقي بلفظ «الحمد لله رب العالمين سبع آيات بسم الله الرحمن الرحيم» إحداهن وهي السبع المثاني والقرآن العظيم وهي أم القرآن وهي فاتحة الكتاب وأخرجه الدارقطني بلفظ «إذا قرأتم الحمد فاقروا بسم الله الرحمن الرحيم إنها أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها» ومعنى الرواية الأولى الحمد لله رب العالمين إلى آخر الآيات سبع آيات، وبه قال الحنفيون، ولما لاحظ صلى الله تعالى عليه وسلم توهم السامعين من عدم التعرض للبسملة مع تلك الشبهة السالفة كونها ليست بآية من القرآن أزال هذا التوهم بوجه بليغ فقال بسم الله الرحمن الرحيم إحداهن أي مثل إحداهن في كونها آية من القرآن ومعنى الثانية إذا أردتم قراءة الحمد إلى آخر ما يليه فاقروا قبله بسم الله الرحمن الرحيم إنها - أي الحمد - إلى آخر أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني. وهذا كالتعليل أو الترغيب بقراءة الحمد لله رب العالمين إلى آخرها وقوله وبسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها على حد ما ذكر في معنى الرواية الأولى وهو كالتعليل أو الترغيب أيضاً في قراءة البسملة وما ذكرناه وإن كان فيه ارتكاب مجاز لكن دعانا إليه إجراء صدر الكلام على حقيقته وإن أجرى هذا على ظاهره فلا بد من ارتكاب المجاز في الصدر كما لا يخفى وهو ارتكاب خلاف الأصل قبل الحاجة إليه (وأما) ما ذكره في الحجة الثالثة فليس سوى إثبات أن التسمية من القرآن كما أقره هو به ولساننا نخاله فيه (وأما) ما ذكره في الرابعة فالحديث الأول والثاني والثالث والسادس مع ضعفه والثامن لا تدل على المقصود ونحن نقول بما تدل عليه، والرابع موقوف على ابن عباس ولا نسلم أن حكمه الرفع لجواز الاجتهاد وإن قلنا أن الصحيح أن الآية إنما تعلم بتوقيف من الشارع كعرفة السورة مثلاً ولذلك عدوا (ألم) آية حيث وقعت ولم يعدوا (ألم) لأننا لم نقل أنها جزء آية واجتهد فجعلها آية بل قلنا إنها آية مستقلة من القرآن واجتهد وجعلها آية من الفاتحة أو نقول إنه قال ذلك أيضاً عن توقيف لكن على ظنه واجتهاده أنه توقيف، والخامس لي شك في صحته بهذا اللفظ ولعله باللفظ الذي أخرجه به الدارقطني وقد سلف بتقريره وليس لي اعتماد على الفخر في الأحاديث وليس من حفاظها وأراه إذا نقل بالمعنى غير وليس عندي تفسير الثعلبي لأراه فإن النقل منه، والسابع لا تلوح عليه طلاوة كلام رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولا فصاحته وهو أفصح من نطق بالضاد بل من مارس الأحاديث جزم بوضع هذا ولعمري لو كان صحيحاً لا كتفي به الشافعية أو لقد موه على سائر أدلتهم وياليتهم ذكر إسناده لنراه (وأما) الحجة الخامسة ففيها أنا لا نسلم أن وجوبها في أول الفاتحة مستلزم لكونها آية منها واستدلاله في هذا المقام بقوله (اقرأ باسم ربك) وإنه جداراً من وجوه أظهر من الشمس فلا تعب البنان بيدها (وأما) الحجة السادسة فهو أقوى ما يستدل به على كون البسملة من القرآن وأما على أنها من الفاتحة فلا، وتعرض نفاة كونها قرآناً للتكلم في هذا الدليل بما لا يرضاه الطبع السليم والذهن المستقيم. والانصاف نصف الدين، والانقياد للحق من أخلاق المؤمنين (وأما) الحجة السابعة قلنا لا علينا كما لا يخفى (وأما) الحجة الثامنة فدون إثبات مدارها - وهو توهين كلام مولانا أبي حنيفة رحمه الله تعالى - جبال راسيات (وأما) الحجة التاسعة فهي كالحجة الخامسة حذو القذة بالقذة واستدلاله بقوله وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَبِيرٌ «كل أمر ذي بال» الخ ليس بشيء لأن الفاتحة جزء من الصلاة المفتحة بالتكبير المقارن للنية الذي هو ركن منها فحيث لم تفتح بالبسملة عدت ببراء فطلت وكذا الركوع والسجود الذي أقرب ما يكون العبد فيه إلى ربه بل منها أمر ذو بال فإذا لم يفتح بالبسملة كان أبتر باطلاً فحسب الظن بديانة العلامة وعليه أنه كان يبسم أول

صلاته وعند ركوعه وسجوده وسائر انتقالاته رحمة الله تعالى عليه ﴿ وأما ﴾ الحجة العاشرة فلا تقوم علينا لأننا أعلنك بمذهبنا ﴿ وأما ﴾ الحجة الحادية عشرة فقصارى ما تدل عليه ظاهر أبعاد تسليمها أن معاوية لما لم يقرأ البسملة وترك الواجب ولم يسجد للسهو أعاد الصلاة لتقع سليمة من الخلل ولهذا أمهلوه إلى أن فرغ ليروا أيحبر الخلل بسجود السهو أم لا واعتراضهم عليه بترك واجب يحبر بالسجود ليس أغرب من اعتراضهم عليه في تلك الصلاة أيضاً بترك هيئة حيث روى الشافعي نفسه كما نقله الفخر نفسه أن معاوية قدم المدينة فصلّى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر عند الخفض إلى الركوع والسجود فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يا معاوية سرقت من الصلاة أين بسم الله الرحمن الرحيم وأين التكبير عند الركوع والسجود ثم أنه أعاد الصلاة مع التسمية والتكبير وهذا لا يضرننا، نعم يبقى الجهر والبحث عنه مخفى الآن ﴿ وأما ﴾ الحجة الثانية عشرة ففيها كما تقدم أن الوجوب لا يستلزم الجزئية على أن قوله أن سائر الانبياء يتدنون عند الشروع بأعمال الخير بذكر الله فوجب أن يجب على رسوانا ذلك الخ واستدل على الوجوب عليه إذ وجب عليهم عليهم السلام بقوله تعالى (أولئك الذين هداهم الله فبهداهم اقتده) لا أدري ما أقول فيه سوى أنه جهل بالتفسير وعدم اطلاع على أخبار البشير النذير ﴿ وأما ﴾ الحجة الثالثة عشر فلا تجديه نفعاً في مقابلتنا أيضاً وفيها ما في أخواتها ﴿ وأما ﴾ الحجج الباقية فكثير من الماضية لا تنفع في البحث معنا إلا بتسويد القرطاس وتضييع نفائس الأنفاس على أن بعض ما ذكره معارض بما أخرج مسلم وغيره من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال « سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول قال الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدى نصفين ولعبدى ما سأل فإذا قال: العبد الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدنى عبدى وإذا قال الرحمن الرحيم قال أتى على عبدى وإذا قال مالك يوم الدين قال الله تعالى مجدنى عبدى وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الله تعالى هذا بينى وبين عبدى ولعبدى ما سأل فإذا قال (إهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) قال هذا لعبدى ولعبدى ما سأل » وهذا يدل على أن البسملة ليست من الفاتحة وأنها سبع بدونها حيث جعل الوسطى إياك نعبد وإياك نستعين والثلاث قبلها لله تعالى والثلاث بعدها للعبد وليس فيه نفي أنها من القرآن، ولا شك أن هذه الرواية أصح من رواية الثعلبي ولا أقدم ثعلبياً على مسلم، وكذا من رواية السجستاني ومتى خالف الراوى الثقة من هو أوثق منه بزيادة أو نقص فحديثه شاذ وليس هذا من باب النفي والاثبات (١) كما ظنه من ليس له في هذا الفن رسوخ ولا ثبات (٢) وحمل النصف فيه على النصف في المعنى أو الصنف من عدم الانصاف إذ ذاك مجاز ولا حاجة إليه ولا قرينة عليه وجعله حقيقة لكن باعتبار الدعاء والثناء يكذبه العد والقول بأن مدار الرواية العلاء وقد ضعفه ابن معين فهو على جلالة الرجل (٣) لا يسمن ولا يغنى من جوع لأن الموثق كثير وتقديم الجرح على التعديل ليس بالمطلق (٤) بل إن لم يكثر المعدلون جداً وقد كثروا هنا (٥) وكون التقسيم لما يخص الفاتحة والبسملة مشتركة مع كونه خلاف الظاهر لا تقتضيه الحكمة إذ هي عند الخصم أشرف الاجزاء (٦) وكون المراد بعض قراءة الصلاة إذا الظاهر لا يمكن أن يراد لوجود الأعمال وضم السورة ويتحقق البعض بهذا البعض ليس بشيء إذ اللائق أن يكون البعض مستقلاً بمبدء ومقطع والثاني موجود والاول على قولنا وأيضاً الفاتحة سورة كالكوثر والملك وقد نص صلى الله تعالى عليه وسلم فيما رواه أبو هريرة عنه بأن الاولى ثلاث آيات

(١) اعتراض على الرازى اه منه (٢) اعتراض على الرازى ايضاً اه منه (٣) رد على ما في الشهاب اه منه

(٤) قاله السبكي، وغيره اه منه (٥) رد على ما في الشهاب ايضاً اه منه (٦) رد على المزين عبد السلام اه منه

والثانية ثلاثون ووقفهم عليها ولم يعد البسملة ولو عدها مستقلة لزاد الغدد أو جزءاً لورد، وعلى المثبت البيان وأنى هو، على أنه يرد على الثاني استلزامه للتحكم بدعوى الاستقلال في الفاتحة والبعضية في غيرها (١) وقول الرازي هذا غير بعيد فالحمد لله رب العالمين آية تارة وجزء آية أخرى كما في (آخر دعوانهم) الآية بعيد بل قياس باطل لوجود المقتضى للجزئية هناك وانتفائه هنا وأيضاً نزل الكثير من السور بلا بسملة ثم ضمت بعد، وحديث الصحيح في بدء الوحي يبدى صحة ما قلنا وهذا بعيد كونها آية من السورة أو جزء آية وكونها لم تنزل بعد يبعد الثاني إن لم يبعد الأول وحديث أنها أول ما نزل ليس بالقوى بل الثابت وبشكل عليه ما روى أنه ﷺ كان يكتب باسمك اللهم الخ على أن الأولية إن سلمت وسلمت لا تضربنا، وبالجملة يكاد أن يكون اعتقاد عدم كون البسملة جزءاً من سورة من الفطريات كما لا يخفى على من سلم له وجدانه فهي آية من القرآن مستقلة (٢) ولا ينبغي لمن وقف على الأحاديث أن يتوقف في قرآنيتهما أو ينكر وجوب قراءتها ويقول بسنيتهما فوالله لو ملئت لي الأرض ذهباً لأذهب إلى هذا القول وإن أمكنني - والفضل لله تعالى - توجيهه كيف وكتب الأحاديث ملائى بما يدل على خلافه وهو الذي صح عندى عن الامام (٣) والقول بأنه لم ينص بشيء ليس بشيء. وكيف لا ينص إلى آخر عمره في مثل هذا الأمر الخطير الدائر عليه أمر الصلاة من صحتها أو استحالتها ويمكن أن يناط به بعض الأحكام الشرعية وأمور الديانات كالطلاق والخلاف والتعليق وهو الامام الاعظم والمجتهد الأقدم رضى الله تعالى عنه والاختفاء بها في الجهرية لا يدل على السنية فان القول بوجودها لا ينافي إخفاءها اتباعاً لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فعن ابن عباس لم يجهر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالبسملة حتى مات، وروى مسلم عن أنس «صليت خلف النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأبى بكر وعمر وعثمان فلم أسمع منهم أحداً يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يرد نفى القراءات بل سماعها للاختفاء بدليل ما صرح به عنه فكانوا لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم» رواه أحمد والنسائي بإسناد على شرط الشيخين، وروى الطبراني بإسناد عنه «أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان يسر ببسم الله الرحمن الرحيم وأبى بكر وعمر وعثمان وعلياً رضى الله تعالى عنهم» وروى عن عبد الله بن المغفل ولا نسلم ضعفه أنه قال: سمعنى أبى وأنا أقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال أى بنى إياك والحدث في الاسلام فقد صليت خلف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وخلف أبى بكر وعمر وعثمان فابتدءوا القراءة بالحمد لله رب العالمين فاذا صليت فقل الحمد لله رب العالمين أى اجهر بها واخف البسملة وهو مذهب الثورى وابن المبارك وابن مسعود وابن الزبير وعمار بن ياسر والحسن ابن أبى الحسين والشعبي والنخعي وقتادة وعمر بن عبد العزيز والاعمش والزهرى ومجاهد وأحمد وغيرهم خلق كثير وأحاديث الجهر لم يصح منها سوى حديث ابن عباس الذى أخرجه الشافعى عنه كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

(١) رد على الرازي اه منه (٢) استشكل بعضهم الاثبات والنفي فالقرآن لا يثبت بالظن وينفى به وهو إشكال كالجبل العظيم، واجيب عنه أن حكم البسملة في ذلك حكم الحروف المختلف فيها بين القراء السبعة فتكون قطعية الاثبات والنفي معاً وهذا قرأ بعض السبعة باثباتها وبعضهم باسقاطها وإن اجتمعت المصاحف على الاثبات فان من القراءات ما جاء على خلاف خطها كالصراط ومسيطر فانهما قرآ بالسين ولم يكتب إلا بالصاد وما هو على الغيب بضنين تقرأ بالظاء ولم تكتب إلا بالصاد ففى البسملة التخيير وتتحتم قراءتها في الفاتحة عند الشافعى احتياطاً وخروجاً عن عمدة الصلاة الواجبة يقين لتوقف صحتها على ما سماه الشرع فاتحة الكتاب دافعهم والله تعالى أعلم بالصواب اه منه (٣) رد على البيضاوي اه منه

يجهر بسم الله الرحمن الرحيم وهو معارض بما تقدم عنه أو محمول على أنه كان يجهر بها أحيانا لبيان أنه تقرأ فيها كما جهر عمر رضي الله تعالى عنه بالشاء للتعليم وكما شرع الجهر بالتكبير للاعلام وحتى مات هناك قيد للمنفى لا للنفي فلا يتنافيان على أنه روى عن بعض الحفاظ ليس حديث صريح في الجهر إلا وفي إسناده مقال . وعن الدارقطني أنه صنف كتابا في الجهر فأقسم عليه بعض المالكية ليعرفه الصحيح فقال: لم يصح في الجهر حديث والقول (١) بأن الرواية عن أنس ست متعارضة فتارة يروى عنه الجهر وأخرى الاخفاء للخوف من بنى أمية المخالفين لعلي كرم الله تعالى وجهه إذ مذهبه الجهر لا يضرنا إذ يقدم عند التعارض الأقوى إسناداً وهو هنا ما يوافقنا إذ هو على شرط الشيخين ، وتهمة الراوى المخالف بالكذب على أنس أهون عندي من تهمة أنس صاحب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالكذب على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ومقدمى أصحابه . (ومن عجائب الرازى) كيف يبدي احتمال التهمة ويروى اعتراض أهل المدينة على سيد ملوك بنى أمية بذلك اللفظ الشنيع والمحل الرفيع فهلا خافوا وسكتوا وصافوا ، والأعجب من هذا أنه ذكر ست حجج لاثبات الجهر هي أخفى من العدم (الاولى) أن البسلة من السورة في حكمها سرأ وجهها وكون البعض سرىا والبعض جهريا مفقود ويرد ما علمته في الردود وبفرض تسليم أنها من السورة أى مانع من إسرار البعض والجهر بالبعض وقد فعله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (فاتبعوه) ولعل السرفيه كالمسر في الجهر والاختفاء في ركعات صلاة واحدة أو يقال : إن حال المنزل عليه القرآن كان خلوة أو لا و جلوة ثانيا فناسب حاله بل إذا تأملت قوله تعالى في الحديث القدسي الثابت عند أهل الله « كنت كنزا مخفيا » الخ ظهر لك سر أعظم (٢) فرضى الله تعالى عن المجتهد الاقدم (الثانية) أنها نداء وتعظيم فوجب الاعلان بها لقوله تعالى (فاذكروا الله كذا ذكركم آباءكم أو أشد ذكرا) ويرده أن غالب مشتملات الصلاة كذلك أفيجهر بهاء (الثالثة) أن الجهر بذكر الله يدل على الافتخار به وعدم المبالاة بمذكره وهو مستحسن عقلا فيكون كذلك شرعا ولا يخفى إلا ما فيه عيب ثم قال وهذه الحجة قوية في نفسى راسخة في عقلى لا تزول البتة بسبب ظلمات المخالفين ويرده مارد سابقه وقد يخفى الشريف

ليس الخول بعار * على امرئ ذى جلال فليلة القدر تخفى * وتلك خير الليالى
ويا ليت شعري أكان تسديحه الله تعالى في ركوعه وسجوده معيبا فيخفيه أو جيدا فيجهر به ويديه ولا أظن بالرجل إلا خيرا فان الحجة قوية في نفسه راسخة في عقله (الرابعة) ما أخرجه الشافعى عن أنس «أن معاوية صلى بأهل المدينة ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فاعترض عليه المهاجرون والأنصار فأعاد الحديث بمعناه ويرده معارضوه أو يقال لم يقرأ على ظاهره وعلوا ذلك يعض القرائن وما رآه كمن سمعا (الخامسة) ما روى البيهقي عن أبى هريرة كان رسول الله ﷺ يجهر في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم وهو المروى عن عمرو ابنه وابن عباس وابن الزبير ، وأما على فقد تواتر عنه ومن اقتدى في دينه بعلى فقد اهتدى ويرده المعارض وبتقدير نفيه يقال إن الجهر كان أحيانا لغرض وفي الأخبار التي ذكرناها ما يعارض أيضا نسبته إلى عمر وعلى وابن عباس وما زعم من تواتر نسبته إلى على ممنوع عند أهل السنة ، نعم ادعته الشيعة فذهبوا إلى الجهر في السرية والجهرية ولو عمل أحد بجميع ما يزعمون

(١) رد للرازى اه منه (٢) ففى المنزل جل شأنه وخلوة وجلوة وفى المنزل عليه كذلك فروعى ذلك فى المنزل أيضا يظهر التناسب بينه وبين الطرفين وخلوة كل وجلوته بمعنى يلقي به والله تعالى الموفق اه منه

تواتره عن الأئمة كبر فليس إلا الايمان ببعض والكفر ببعض وما ذكره من ان من اقتدى في دينه بعلى فقد اهتدى مسلم لكن إن سلم لنا خبر ما كان عليه على رضي الله تعالى عنه ودونه مهامه فيح على أن الشائع عند أهل السنة تقديم ما عليه الشيخان وإذا اختلفا فما عليه الصديق حيث أن النبي ﷺ ترقى في التخصيص اليه فقال أولا «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» وثانيا «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين بعدي» وثالثا «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» ورابعا «إن لم تجدني فأتني أبا بكر» (السادسة) أنها متعلقة بفعل مضمر نحو باعانة بسم الله اشرعوا ولا شك أن استماع هذه الكلمة ينبه العقل على أنه لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله وينبهه على أنه لا يتم شيء من الخيرات إلا إذا وقع الابتداء فيه بذكر الله تعالى وبإظهارها أمر بمعروف ويرده مع ركاكة هذا التقدير وعدم قائل به أن ان فهم الامر بالمعروف من هذه الجملة يحتاج إلى فكر لو صرف عشر معشاره في قوله تعالى (إياك نعبد وإياك نستعين) لحصل ضعف أضعافه من دون غائلة كثيرة فيغنى عنه ثم أنه رحمه الله تعالى ذكر كلاما لا ينفع إلا في تكثير السواد وإرهاب ضعفاء الطلبة بجيوش المداد *

(البحث الثالث في معناها) فالباء إما للاستعانة أو المصاحبة أو الالتصاق أو الاستعلاء أو زائدة أو قسمية والاربعة الاخيرة ليست بشيء وإن استؤنس لبعض ببعض الآيات واختلف في الأرجح من الاولين فالذي يشعر به كلام البيضاوي أرجحية الاول وأيد بان جعله للاستعانة يشمر بأن له زيادة مدخل في الفعل حتى كأنه لا يتأتى ولا يوجد بدون اسم الله تعالى ولا يخلو عن لطف وما يدل عليه كلام الزمخشري أرجحية الثاني وأيد بأن باء المصاحبة أكثر في الاستعمال من باء الاستعانة لاسيما في المعاني وما يجري مجراها من الأفعال وبأن التبرك باسم الله تعالى تأدب معه وتعظيم له بخلاف جعله للآلة فإنها مبتدلة غير مقصودة بذاتها وأن ابتداء المشر كين باسماء آلهتهم كان على وجه التبرك فينبغي أن يرد عليهم في ذلك، وأن الباء إذا حملت على المصاحبة كانت أدل على ملازمة جميع أجزاء العمل لاسم الله تعالى منها إذا جعلت داخلية على الآلة ويناسبه ما روي في الحديث تسمية الله تعالى في قلب كل مسلم يسمى أولم يسم وأن التبرك باسم الله تعالى معنى ظاهر يفهمه كل أحد ممن يتدبر به والتأويل المذكور في كونه آلة لا يهتدى إليه إلا بنظر دقيق وإن كون اسم الله تعالى آلة للفعل ليس إلا باعتبار أنه يوصل إليه ببر كنهه فقد رجع بالآخرة إلى معنى التبرك فلنقل به أولا وان جعل اسمه تعالى آلة لقراءة الفاتحة لا يتأتى على مذهب من يقول ان البسملة من السورة وأن قوله صلى الله تعالى عليه وسلم بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء مما يستأنس به له وإن في الاول جعل الموجود حسا كالمعدوم وإن بسم الله موجود في القراءة فاذا جعلت الباء للاستعانة كان سبيله سبيل القلم فلا يكون مقروءا وهو مقروء وإن فيه الإيجاز والتوصل بتقليل اللفظ إلى تكثير المعنى لتقدير متبركا وهو لكونه حالا فيه بيان هيئة الفاعل وقد ثبت أن لا بد لكل فعل متقرب به إلى الله تعالى من إعائه جل شأنه فدل الحال على زائد (وعندي) أن الاستعانة أولى بل يكاد أن تكون متعينة إذ فيها من الادب والاستكانة وإظهار العبودية ما ليس في دعوى المصاحبة ولأن فيها تليحا من أول وهلة إلى إسقاط الحول والقوة ونفي استقلال قدر العباد وتأثيرها وهو استفتاح لباب الرحمة وظفر بكنز لا حول ولا قوة إلا بالله ولأن هذا المعنى أمس بقوله تعالى وإياك نستعين ولأنه كالمستعين في قوله (اقرأ باسم ربك) ليكون جوابا لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لست بقارئ على أم وجهه وأكملوه وما ذكره في تأييد المصاحبة ظهروا (أما الاول) فلا ن دون إثبات الا كثرة خراط القتاد (وأما الثاني) فلا أنه توهم نشأ من تمثيلهم في الآلة بالمحسوسات وليست كل استعانة بآلة متمتة ولا شك في صحة استعنت بالله وقد ورد في الشرع قال تعالى (استعينوا بالله واصبروا) فهو إذن على أن جهة الابتداء لا التمر

بيال والقلب قد أحاط بجهااته جهة أخرى وأيضاً في تخصيص الاستعانة بالآلة نظر لأنها قد تكون بها وبالقدرة ولو سلم فأى مانع من الإشارة بها هنا إلى أنه كما هو المقصود بالذات فهو المقصود بالعرض إذ لا حول ولا قوة إلا به .

(وأما الثالث) فلا نـ المشركون إلى الاستعانة بآلهتهم أقرب إليهم وسائطهم في التقرب إليه تعالى وهي أشبه بالآلة .

(وأما الرابع) فلا نـ الآلة لا بد من وجودها في كل جزء إلى آخر الفعل والإلم يتم ولا نسلم اللزوم بين مصاحبة شيء لشيء وملاسته لجميع أجزائه وما ذكره من الحديث فهو بالاستعانة أنسب لأنها مشعرة بتبهرى العبد من حوله وقوته وإثبات الحول والقوة لله تعالى وهذه من باب العقائد التي عقد عليها قلب كل مسلم يسمى أو لم يسمى .

(وأما الخامس) فلا نـ إن أراد أن معنى المصاحبة التبرك فظاهر البطلان وقد رجع بخفي حنين وإن أراد أنه يفهم منها بالقرينة فندعيه نحن بها إذا قصد الآلية لتوقف الاعتداد الشرعي عليها أما كون التبرك معنى ظاهراً أكل أحد فلا نسلم أنه من خصوص المصاحبة (وأما السادس) فلا نـ الانحصار فيه ممنوع (وأما السابع) فلا نـ ما يفتح به الشيء لا مانع من كونه جزءاً فالفتاح مفتاح القرآن وجزؤه ولو سلم فجعلنا مفتاحاً بالنسبة إلى ما عداها قاله الشهاب ولا يضر الخفي ما فيه (وأما الثامن) فلا نـ معنى الحديث أفعل كذا مستعينا باسم الله الذي لا يضرني مع ذكر اسمه مستعينا به شيء إذ من استعان بجناحه أعانه ومن لا ذيا به حفظه وصانه ، وإن استبعدت هذا وردت ما قيل في الرد من أن المراد بالحديث الاخبار بأنه لا يضر مع ذكر اسمه شيء من مخلوق والمصاحبة تستدعي أمر أحاصلا عندها نحو جاءكم الرسول بالحق والقرآن لم تحصل بعد فتعذرت حقيقة المصاحبة بأن المصاحبة هنا ليست محسوسة وكونها اخباراً بنفى صحبة الضرر يفهم منه صحبة النفع والبركة وهي دفع الوسوسة عن القاري مع جزيل الثواب فلا ضير أيضاً لأنه مجرد استئناس ولا يوحشنا إذ ما نستأنس به كثير (وأما التاسع) فلا نـ جعل الموجود للمعدوم للجري لا على مقتضى من المحسنات والنسكتة ههنا أن شبه اسم الله بناء على يقين المؤمن بما ورد من السنة والقطع بمقتضاها بالامر المحسوس وهو حصول الكتب بالقلم وعدم حصوله بعده ثم أخرج مخرج الاستعارة التبعية (١) لوقوعها في الحرف .

(وأما العاشر) فلا نـ لا يخفى حال التشبيه بالقلم (وأما الحادي عشر) فلا نـ لا نسلم أن التبرك معنى المصاحبة أو لازم معناه بل هو معلوم من أمر خارج هو أن مصاحبة اسمه سبحانه يوجب معه ذلك وهو جار في الاستعانة باسمه عز شأنه على أن في الاستعانة من اللطف ما لا يخفى ويمكن على بعد أن يكون عدم اختيار الزمخشري لها لتزغات الشيطان الآلة من استقلال العبد بفعله فقد ذهب إليه هو وأصحابه وسيأتي إن شاء الله تعالى رده ، وقد اختلف في متعلق الجار فذهب الامام ابن جرير إلى تقديره أنلوا لأن تاليه متلو وهكذا يضم الخاص الفعلي كل فاعل فعلاً يجعل التسمية مبدأ له وهو من المعاني القرآنية كظواهر دللناها في متعارف اللسان وبه يندفع كلام الصادق (٢) وليس المقصود هنا متكلماً مخصوصاً فهو على حد ولو ترى فينوي كل بالضمير نفسه فلا يضر تقدمها على قراءة هذا القاري بل على وجوده ويتأتى القول بحزبتيها من الكل أو الجزء بلا خفاء ولما خفي ذلك على البعض جعل المقدّر فعل أمر متوجه إلى العباد ليتحد قائل الملفوظ والمقدّر واختاره الفراء عن اختيار . وروى عن ابن عباس لأنه تعالى قدم

(١) ولذا صرح بالمؤمن وضم إليه الاعتقاد والسنة اه منه (٢) حيث قال هو من كلام البشر والقرآن قديم معجز فيلزم أن يكون المعجز محتاجاً لتقدير هذا المحذوف الغير المعجز الحادث وهذا الاحتياج نقص المركب من المعجز وغير المعجز غير معجز ومن القديم والحادث حادث فيا علماء الاسلام أرشدوني اه على أن ما يرد على هذا الكلام أكثر من ألفاظه فتأمل اه منه .

التسمية حثا للعباد على فعل ذلك وهو المناسب للتعليم، وذهب النحويون إلى تقديره عامانحو أبتدىء وأيدبوجوه*
 (منها) أن فعل الابتداء يصح تقديره في كل تسمية دون فعل القراءة وتقدير العام أولى ألا تراهم يقدرّون
 متعلق الجار الواقع خبراً أو صفة أو حالاً أو صلة بالكون والاستقرار حيثما وقع ويؤثرونه لعموم صحة تقديره*
 (ومنها) أنه مستقل بالغرض من التسمية وهو وقوعها مبتدأً فتقديره أوقع بالحمل. وأنت إذا قدرت أقرأ
 قدرت أبتدىء بالقراءة لأن الواقع في أثناءها قراءة أيضاً وبالمسئلة غير مشروعة فيه (ومنها) ظهور فعل الابتداء
 في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أقطع»، وأما ظهور القراءة في قوله تعالى:
 (اقرأ باسم ربك) فلا أن الأهم ثم هو القراءة غير منظور فيه إلى ابتدائها ولذا قدم الفعل ولا كذلك في التسمية*
 وما ذهب إليه الامام أمس وأخص بالمقصود وأنتم شمولاً فانه يقتضى أن القراءة واقعة بكاملها مقرونة بالتسمية
 مستعانة باسم الله تعالى عليها كلها بخلاف تقدير أبتدىء إذ لا تعرض له لذلك، وما ذكر أولاً من الاستشهاد بتقدير
 النحاة الكون والاستقرار فليس بجيد لأنهم فعلوا تمثيلاً حيث لا يقصدون عاملاً بعينه بل يريدون الكلام على
 العامل من حيث هو فهو كتمثيلهم بزيد وعمر ولا خصوصيتهما بل ليقع الكلام على مثال فيكون أقرب إلى الفهم
 ولا يقال إذا بهم الفاعل يقدر بهما على أن الابتداء هنا ليس أعم من القراءة لأن المراد به ابتداء القراءة وهو أخص
 من القراءة لصدقتها على قراءة الأول والوسط والآخر، واختصاص ابتداء القراءة بالاول فليس هذا هو الكون
 والاستقرار الذي قدرهما النحاة فيما تقدم، ودعوى عموم أبتدىء باعتبار أنه منزل منزلة اللازم لكنه يعلم بقرينة
 المقام أن المبتدأ به هو القراءة وباعتبار أصل العامل في الجميع لا يخفى فسادها فانه إذا دل المقام على إرادته فامعنى
 تنزله منزلة اللازم حينئذ وكونه باعتبار اللفظ والأصل لا يدفع السؤال في الحال فافهم (وأما ما ذكر ثانياً)
 من أن فعل البداءة مستقل بالغرض فغير مسلم وقد قدمنا أن القراءة أمس واشمل والوقوع في الابتداء بالبداية
 فعلاً لا باضمار الابتداء فتى ابتداء بالمسئلة حصل له المقصود غير مفتقر إلى شيء كمن صلى فبدأ بتكبيرة الاحرام
 لا يحتاج في كونه بادئاً الى الاضمار لكنه مفتقر إلى بركتها وشمولها لجميع ما فعله ومن هذا يظهر ما في باقي
 الكلام من الوهن (وأما ما ذكر ثالثاً) ففيه أن كون التسمية مبتدأً بها حاصل بالفعل لا باضمار الفعل ولم يرد
 الحديث بأن كل أمر ذي بال لم يقل أولم يضر فيه أبداً بيسم الله فهو كذا على أن المحافظة على موافقة لفظ الحديث
 إنما يليق أن يجعل نكتة في كلام المصنفين ومن ينخرط في سلكهم لا في كلام الله جل شأنه كما لا يخفى على من
 له طبع سليم، وأيضاً البحث إنما هو في ترجيح تقدير الفعل العام كأبدأ أو أشرع وما شا كلهما لا في ترجيح
 خصوص أقرأ أعنى فعلاً مصدره القراءة على خصوص أبدأ أعنى فعلاً مصدره البداءة فقيماً ذكر خروج عن
 قانون الادب وموضع النزاع*
 وذهب البعض إلى تقدير ابتدائي مثلاً وفيه زيادة إضمار لوجوب إضمار الخبر حينئذ فيكون المضمّر

ثلاث ظلمات ودلالة الاسمية على الثبوت معارضة بدلالة المضارع على الاستمرار التجددى المناسب للمقام
 إلا أنه تبقى المخالفة بين جملة البسملة والحمد ولعل الأمر فيه سهل وجعل الشيخ الأكبر قدس سره هذا الجار خبر مبتدأ
 مضمّر هو ابتداء العالم وظهوره لأن سبب وجوده الأسماء الإلهية وهي المسطرة عليه كجعله متعلقاً بما بعده إذ لا يحمد الله
 تعالى إلا بأسمائه من باب الإشارة فلا ينظر فيه إلى الظاهر ولا يتقيد بالقواعد ولا يرى الاعتراض عليه من الانصاف،
 وقد ذهب الكثير إلى أن تقدير المتعاق هنا مؤخرأً أخرى لأن اسم الله تعالى مقدم على الفعل ذاتاً فيلقدّم على الفعل

ذكر آ وفيه إشارة إلى البرهان اللبى وهو أشرف من البرهان الاثني، ولذا قال بعض العارفين ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وتحنيك طفل الذهن بحلاوة هذا الاسم يعين على فطامه عن رضع ضرع السوى بدون وضع مرارة الحدوث على أن بركة التبرك طائفة بالاهمية وإن قلنا بأن في التقديم قطع عرق الشربة رد أعلى من يدعيها ناسب مقام الرسالة وظهر سر تقديم الفعل في أول آية نزلت إذ المقام إذ ذاك مقام نبوة ولا رد ولا تبليغ فيها ولكل مقام مقال والبلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال، وقد اعتركت الأفهام هنا في توجيه القصر لظنه من ذكر الاختصاص حتى ادعاه بعضهم بأنواعه الثلاثة وأفراد البعض البعض، فقطصر على قصر الافراد، وقائل به وبالقلب، وفي القلب من كل شيء وعندى هنا يقدر مقدماً، وبه قال الأكثرون وإن تقديره مؤخرأ مؤخر عن ساحة التحقيق لأنه إما أن يقدر بعد الباء أو بعد اسم أو بعد اسم الله، أو بعد البعد، أما تقديره بعد الباء فلا يقوله من عرف الباء. أما بعد الاسم فلا يستلزمه الفصل ولو تعقلاً حيث أوجبوا الحذف هنا بين المتضامين وأما بعد اسم الله فلا يستلزمه الفصل كذلك بين الصفة والموصوف وأما بين الصفتين فيتسع الخرق، وأما بعد التمام فيظهر نقص دقيق لأن في الجملة تعليق الحكم بما يشعر بالعلية فكان الرحمن الرحيم علة للقراءة المقيدة باسم الله فإذا تأخر العامل المقيد المعلول وتقدمت علته أشعر بالانحصار ولا يظهر وجهه، وإذا قدرنا العامل مقدماً كما هو الأصل أمنا من المحذور ويحصل اختصاص أيضاً إذ كأنه قيل مثلاً اقرأ مستعنياً أو متبركاً بسم الله الرحمن الرحيم لأنه الرحمن الرحيم، وانتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول في المقام الخطابي إذالم تظهر علة أخرى فيفيد الاختصاص لاسيما عند القائل بمفهوم الصفة فيشعر بأن من لم يتصف بذلك خارج عن الدائرة والاقتصار هنا ليس كالاقتصار هناك والتخلص بتقدير التركيب مستعنياً باسم الله لأنه الرحمن الرحيم اقرأ فيه ما لا يخفى على الطبع السليم، وفي تقديم الحادث تعقلاً وحذفه ذكرأ وعدم وجود شيء في الظاهر مستقلاً سوى الاسم القديم رمز خفي إلى تقديم الاعيان الثابتة في العلم وإن لم يكن على وجود الله تعالى لاذله جل شأنه التقدم المطلق وعدم ظهور شيء سواه وكل شيء هالك إلا وجهه، وللإشارة إلى أنه لا ضرر في ذلك ارتكبه، والتبرك كالوجوب يقتضى التقدم بالذكر مكسوراً لا مضموماً وها هو كما ترى ومن الأكاير من قال ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله تعالى فيه ولا حلول وقد عدأ كمل من الاول وال مراتب أربع وتحنيك الرحمة يغني عن كل در ويفطم طفل الذهن عن سدى جوارى الفكر وكأن من قدر العامل مؤخرأ رأى بسم الله مجراها، وباسمك ربى وضعت جنبي وأمثالها فجرى مجراها والفرق ظاهر للنظر وهذا من نسائم الاسحار فتيقظ له ونم عن غيره. والظرف مستقر عند بعض ولغو عند آخرين وقد اختلف في تفسيرهما، فقيل اللغو ما يكون عامله مذكوراً، والمستقر ما يكون عامله محذوفاً مطلقاً وقيل المستقر ما يكون عامله عاماً (١) كالخصول والاستقرار وهو مقدر واللغو بخلافه، وقيل اللغو ما يكون عامله خارجاً عن الظرف غير مفهوم منه سواء ذكر أو لا، والمستقر ما فهم منه معنى عامله المقدر الذي هو من الافعال العامة وكل ذلك اصطلاح وحيث لا مشاحة فيه اختار الاول فيكون الظرف هنا مستقراً كيفما قدر العامل، وإنما كسرت الباء وحق الحروف المفردة أن تفتح لأنها مبنية والأصل في البناء لثقله وكونه مقابلاً للاعراب الوجودى السكون الحقيقته وكونه عديمياً إلا أنها من حيث كونها كلمات برأسها مظنة للابتداء وهو بالسكون متعذر أو متعسر كان حقها الفتح إذ هو أخو السكون في الحقة المطلوبة في كثير الدور على الألسنة لامتيازها من بين الحروف بلزوم الحرفية والجبر وكل منهما يناسب الكسر، أما الحرفية فلا تنها تقتضى عدم الحركة

والكسر لقلته إذ لا يوجد في الفعل ولا في غير المنصرف ولا في الحروف إلا نادراً يناسب العدم. وأما الجر فلهو وافقة حركة الباء أثرها ولا نقض بواو العطف اللازمة للحرفية ولا بكاف التشبيه اللازمة للجر لأن المجموع سبب الامتياز ولم يوجد في كل لكن يبقى النقض واو القسم وتائه ويجب بأن عملها بالنيابة عن الباء التي هي الأصل في حروفه فكأن الجر ليس أثرألهما وهذه علل نحوية مستخرجة بعد الوقوع لا بداء مناسبة فلا تتحمل مناقشة لضعفها كما قيل :

عهد الذي أهوى وميثاقه أضعف من حجة نحوى

فلا نسهر جفن الفكر فيما لها وعليها ، وقال بعضهم من باب الإشارة: كسرت الباء في البسملة تعليماً للتوصل إلى الله تعالى والتعلق بأسمائه بكسر الجنب والخضوع وذل العبودية فلا يتوصل إلى نوع من أنواع المعرفة إلا بنوع من أنواع الذل والكسر كما أشار إلى ذلك سيدي عمر بن الفارض قدس الله تعالى سره الفاض بقوله:

ولو كنت لي من نقطة الباء خفضة رفعت إلى عالم تنله بحيلة

بحيث ترى أن لا ترى ما عدته وأن الذي أعدته غير عدة

فإن الخفض يقابل الرفع فن خفضه النظر إلى ذل العبودية، رفعه القدر إلى مشاهدة عز الربوبية ، ولا ينال هذا الرفع بحيلة ؛ بل هو بمحض الموهبة الإلهية الجليلة ، ومن تنزل ليرتفع فتزله معلول، وسعيه غير مقبول انتهى . وهو أمر مخصوص بباء البسملة لا يمكن أن يجري في باء الجر مطلقاً كما لا يخفى، وعندى في سر ذلك أن الباء هي المرتبة الثانية بالنسبة إلى الألف البسيطة المجردة المتقدمة على سائر المراتب فهي إشارة إلى الوجود الحق، والباء إما إشارة إلى صفاته التي أظهرتها نقطة الكون ولذلك لما قيل للعارف الشبلي أنت الشبلي؟ فقال أنا النقطة تحت الباء ، وقال سيدي الشيخ الأكبر قدس سره :

الباء للعارف الشبلي معتبر وفي نقيطتها للقباب مذكر

سر العبودية العلية ما زجها لذلك ناب مناب الحق فاعتبروا

أليس يحذف من بسم حقيقة لأنه بدل منه فذا وزر

والصفات إما جمالية أو جلالية، وللأولى سبق كما يشير إليه حديث «سبقت رحمتي غضبي» وباء الجر إشارة إليها لأنها الواسطة في الإضافة والإفاضة فناسبها الكسر وخفض الجناح ليم الأمر ويظهر السر، وفي الابتداء بها هنا تعجيل للشارة ورمز إلى أن المدار هو الرحمة كما قال ﷺ «لن يدخل أحدكم الجنة عمله قيل حتى أنت يا رسول الله قال حتى أما إلا أن يتغمدني الله برحمته» وقد تدرج سبحانه وتعالى باظهارها فرمز بالباء وأشار بالله وصرح أتم تصريح بالرحمن الرحيم، وأما إشارة إلى الحقيقة المحمدية والتعين الأول المشار إليه بقوله ﷺ «أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر» وبواسطته حصلت الإفاضة كما يشير إليه لولاك ما خلقت الافلاك ولكون الغالب عليه عليه الصلاة والسلام صفة الرحمة لاسيما على مؤمنى الأمة كما يشير إليه قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) وقوله تعالى: (بالمؤمنين رؤوف رحيم) ناسب ظهور الكسر فيما يشير إلى مرتبته وفي الابتداء به نازم إلى صفة من أنزل عليه الكتاب والداعي إلى الله. وفي ذلك مع بيان صفة المدعو إليه بأنه الرحمن الرحيم تشويق تام وترغيب عظيم وقد تدرج أيضاً جل شأنه في وصفه صلى الله تعالى عليه وسلم بذلك في القرآن إلى أن قال سبحانه (وإنك لعلی خلق عظیم) وإكتفى بالرمز ههنا بعدم ظهور الآثار بعد ، وأول الغيث قطر ثم ينهل، وما من سورة إلا افتتحها

الرب بالرمز إلى حاله صلى الله تعالى عليه وسلم تعظيما له وبشارة لمن ألقى السمع وهو شهيد. ولما كان الجلال في سورة براءة ظاهرا ترك الإشارة بالبسملة وأتى بياء مفتوحة لتغير الحال وإرخاء الستر على عرائس الجلال ولم يترك سبحانه وتعالى الرمز بالكلمة إلى الحقيقة المحمدية ولا يسعنا الإفصاح بأكثر من هذا في هذا الباب خوفا من قال أرباب الحجاب وخلفه سر جليل والله تعالى الهادي إلى سواء السبيل، والاسم عند البصريين من الاسماء العشرة التي بنيت أوائلها على السكون وهي ابن وابنة وابنم واسم واست واثان واثتان وامرؤ وامرأة وأيمن الله وأيم الله منه وإلا فأحد عشر إن اعتد بابنم فإذا نطقوا بها (١) زادوا همزة لبشاعة الابتداء بالساكن غير المدات عندهم وفيها يمتنع والامر ذوق (٢) وهو مما حذف عجزه كيد وما عدا الثلاثة الأخيرة (٣) مما تقدم ■ وأصله سمو حذف الواو تخفيفا لكثرة الاستعمال ولتعاقب الحركات وسكن السين وحرك الميم واجتلبت ألف الوصل فوزنه أفع وتصريفه إلى أسماء (٤) وسمى وسميت دون أوسام ووسيم ووسمت يشهد له والجرح بالقلب لا يقبل، واشتقاقه من السمو كالتعلو لأنه لدلالته على مسماه يعليه من حضيض الخفاء إلى ذروة الظهور والجلال. ■ وقال الكوفيون هو من السمة لأنه علامة على مسماه وأصله وسم فحذفت الواو وعوضت عنها همزة الوصل وكفى الله المؤمنين القتال، فوزنه أعل ويرد عليهم أن الهمزة لم تعهد داخلية على ما حذف صدره وزيادة الأعرال أقيس من عدم النظير وأيضا كونها عوضا يقتضي كونها مقصودة لذاتها ووصلا كونها مقصودة تبعا والعوض كجزء أصل دون الوصل فما هو إلا جمع بين الضب والنون فلذا قيل لا حذف ولا تعويض وإنما قلبت الواو همزة كاعاء وإشاح ثم كثر استعماله فجعلت همزته همزة وصل وقد تقطع للضرورة ورجح الأول لها تيك الشهادة وفيه لغات أوصلها البعض إلى ثمان عشرة ونظامها فقال :

للأسم عشر لغات مع ثمانية بنقل جدى شيخ الناس أكلها

سم سمات سما واسم وزد سمة كذا سماء بتثليث لاولها

هذا وقد طال التشاجر في أن الاسم هل هو عين المسمى أو غيره ؟ فالأشاعرة على الأول، والمعتزلة على الثاني وقد تحير نحارير الفضلاء في تحرير محل البحث على وجه يكون حريا بهذا التشاجر حتى قال مولانا الفخر في التفسير الكبير : أن هذا البحث يجرى مجرى العبث وذكر وجهها (٥) ادعى لطفه ودقته (٦) وقد كفانا الشهاب مؤنة رده (٧) وقد أراد السيد التحرير في شرح المواقف فلم يتم له ، وللسهيلي في ذلك كلام ادعى أنه الحق

(١) إلا أن ذلك فيها لذاتها لا لسكونها اه منه (٢) وقد استدل على الجواز بأنه لولا ذلك لتوقف التلفظ بالحرف المبتدأ به على التلفظ بالحركة فيدور لأن الحركة موقوفة على الحرف في التلفظ توقف العارض على المعروف ويحجب بأن امتناع الابتداء بالسماكن يستلزم امتناع انفكاك الحركة عن الحرف المبتدأ به لا توقفه عليها إذ يجوز أن تكون الحركة تابعة له غير منفكة عنه اه منه (٣) فبين ما حذف عجزه وما بنى أوله على السكون عموم من وجه اه منه (٤) وأصل أسماء اسماء قلبت الواو همزة لوقوعها رابعة بعد ألف، وأصل سمي سيمو اجتمعت الواو والياء وسبقت لإحدهما بالسكون فقلبت الواو ياء وأدغمت، وأصل سميت سموت قلبت الواو لوقوعها رابعة ولم ينضم ما قبلها ياء اه منه (٥) هو أن لفظ الاسم اسم لكل لفظ دال على معنى في نفسه غير مقترن بزمان ولفظ الاسم كذلك فيكون اسما لنفسه وعين مسماه وفيه أنه إنما يصح لو كان النزاع في لفظ (اسم م) ولا يصح محلا للخلاف حتى ينكره المعتزلة وأيضا لفظ كلمة وموضوع كذلك قاله الشهاب فافهم ولا تنقل اه منه (٦) وفي كلام البيضاوى إيماء اليه أن أنصف اه منه (٧) رد على البيضاوى وغيره اه منه

وصنف في رده ان السيد رسالة مستقلة وادعى الشهاب أنه إلى الآن لم يتحرر وأنه لم ير مع سعة اطلاعه في هذه المسألة ما فيه تلج الصدور ولا شفاء الغليل ولم يأت رحمه الله تعالى في حواشيه على البيضاوى من قبل نفسه بشئ يزيح الاشكال ويريح البال وها أنا من فضل الله تعالى ذا كر شيئاً إذا قبل فهو غاية ما أتمناه وقد يوجد في الاسقاط ما لا يوجد في الاسقاط وإن رد فقد رد قبل كلام ألوف كل منهم فرد يقابل بصفوف

وابن اللبون إذا مالز في قرن لم يستطع صولة البزل القناعيس

(فأقول) الاسم يطلق على نفس الذات والحقيقة والوجود والعين وهي عندهم أسماء مترادفة كما نقله الامام أبو بكر بن فورك في كتابه الكبير في الأسماء والصفات والاستاذ أبو القاسم السهيلي في شرح الارشاد وهما من يعرض عليه بالنواجز، ومنه قوله تعالى: (سبح اسم ربك) إذ التسييح في المعروف إنما يتوجه إلى الذات الأقدس وحمله على تنزيه اللفظ كحمله على المجاز والكناية بما لا يليق إذ بعد الثبوت لا يحتاج اليه ومن حفظ حجة على من لم يحفظ ويؤيده قوله تعالى: (ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها) حيث أطلق الأسماء وأراد الذوات لأن الكفار إنما عبدوا حقيقة ذوات الأصنام دون ألقاظها وإن استقام على بعد، وقال سيويه وهو إمام الصناعة وشيخ الجماعة: والفعل أمثلة أحداث من لفظ أحدث الأسماء ومن العلوم أن الألفاظ لا لإحداث لها فليس المراد إلا الذوات وهو بهذا المعنى عين المسمى ولا ينافيه أخذ الاسم من السمو لأن سمو المعلوم في الحقيقة إنما هو بوجوده إن كان موجوداً حيث ارتفع عن نقص العدم وبمعقوليته عن الالتباس بمعلوم آخر إن لم يكن ولو كنا نرى الموجودات كلها ونعلم المعلومات بأسرها لم نحتاج إلى مسمياتها لكن لما صحت غيبتها عنا لما منع في أبصارنا وبصائرنا احتجنا إلى ما يدلنا عليها في التخاطب والاخبار عنها فمن الله تعالى بهذه الأوضاع لطفاً بنا وحكمة من حكيم عليم فلما سميت المعلومات بمعقوليتها عن الالتباس وبوجود ما كان موجوداً منها عن العدم قيل لها أسماء، ولما دلت الألفاظ عليها قيل لها ذلك أيضاً تسمية للشيء باسم ما هو دليل عليه ويطلق الاسم أيضاً على الدال وهو قسمان، قديم وهو مسمى الله تعالى به نفسه في كلامه القديم والقول فيه كالقول في كلامه الذي هو صفة له من أنه لا عين ولا غير، وحادث وهو مسمى به تعالى شأنه في غير ذلك وهو غير، فالمعتزلة لا يثبتون إلا القسم الثاني من هذا الإطلاق لعدم ثبوت الأول عندهم ولنفيهم الكلام القديم، وأهل السنة لما رأوا أن نزاعهم لهم في القسم الأول من الإطلاق الثاني يعود إلى النزاع في منشئه تركوه واكتفوا بالنزاع في المنشأ عنه حتى برهنوا فيه على مدعاهم ونوروا بالبيانات القطعية دعواهم وقد تقدم ذلك لك في المقدمات ونازعهم في الإطلاق الأول وأثبتوه بظواهر الآيات ونقل الثقات وقالوا ضد قولهم أن الاسم عين المسمى فكانه ترقى صورة من نفي الغيرية وإثبات لا ولا إلى القول بالعينية التي أنكروها ولعدم فهم المراد من ذلك اعترض بأنه لو كان الاسم هو المسمى لتكثر المسمى عند تكثر الأسماء وأيضاً الأسماء تتبدل والمسمى لا يتبدل والاسم يطرأ بعد وجود المسمى والشيء لا يتقدم على نفسه ولا يتأخر فليس هو هو والكل غير وارد إلا على تقدير القول بالعينية بناء على القسم الثاني من الإطلاق الثاني وليس فليس، فاتضح من هذا أن قول المعتزلة بالغيرية ناشئ عن ضلالة في الاعتقاد (ومن يضل الله فماله من هاد) والاسم في البسملة عند بعض بالمعنى الأول لأن الاستعانة بالألفاظ مجردة عما لا معنى لها وليس من التسعة والتسعين ما لفظه اسم فلا يحسن إلا أن يراد به الذات وأمر الإضافة هين وفيه انه فرق بين الاستعانة المتعدية بنفسها والاستعانة المعتدية بالياء المتعلقة بغير

ذوى العلم نحو استعينوا بالصبر والصلاة. وقال غير واحد سلمنا أن الاستعانة لا تكون إلا بالذات إلا أن التبرك لا يكون بها وقد قالوا به ولهذا أو للفرق بين اليقين والتميم أو لئلا يختص التبرك باسم دون اسم أو ليكون أشد وفاقا لحديث الابتداء على ما قيل قال بسم الله ولم يقل بالله ولم تكتب همزة الوصل مع أن الأصل في كل كلمة أن ترسم باعتبار ما يتلفظ بها في الوقت وفي الابتداء بل حذفت تبعاً لحذفها في التلفظ للكثرة (١) وقيل لأنها دخلت للابتداء بالسين الساكنة فلما نابت الباء عنها سقطت في الخط بخلاف (اقرأ باسم ربك) إذ الباء لا تنوب منابها فيه إذ يمكن حذفها مع بقاء المعنى فيقال اقرأ اسم ربك وظاهره أن الذي منع من الاسقاط في الآية إمكان حذف الباء فقط وهو مخالف لما ذكره الدماميني من أنه لا بد للحذف من أمرين عدم ذكر المتعاق وإضافة لفظ اسم للجلالة وكلاهما منتف في الآية وهل يشترط تمام البسملة فيه؟ فيه تردد وظاهر كلام التسهيل اشتراطه. وقيل لا حذف فيه والباء داخلية على اسم أحد اللغات السابقة ثم سكنت السين هرباً من توالي كسرتين أو انتقاله من كسرة لضمة وهو مع غرابته بعيد، وعندى أن هذا رسم عثمانى وهو بما لا يكاد يعرف السرفيه أرباب الرسوم والكثير من علمهم غير مطردة وبذلك اعتذر البعض (٢) عن عدم حذف ألف الله مع كثرة استعماله واستغنى به عن الجواب بشدة الامة تزاج وبأنها عوض وبأنه يلزم الاجحاف لو حذفت أو الالتباس بقولنا لله مجروراً فالرأى ابتداء سرذوق لذلك وقد حرره الشيخ الأكبر قدس سره في الفتوحات بما لا مزيد عليه (٣) ولست ممن يفهمه والقريب من الفهم أن الهمزة إنما حذفت في الخط ليكون اتصال السين بالباء المشير إلى ما تقدم أتم وتلقى الفيض أقوى (ومن يطمع الرسول فقد أطاع الله ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة) وفيه إشارة من أول الامر إلى عموم الرحمة وشمول البعثة لأن السين لما كان ساكناً توصل إلى النطق به بالألف أشبه حال المعدوم الذي ظهر بالله وحيث كان ذلك عاماً إذ ما من معدوم يطالب الظهور إلا لا يكون ظهوره بالله سبحانه وتعالى أعطى ذلك الحكم لما قام مقامه واتصل اتصاله وأدى في اللفظ مؤداه فان كان عبارة عن صفات الجمال ظهر عموم الرحمة (ورحمتي وسعت كل شيء) وإن كان عبارة عن الحقيقة المحمدية ظهر شمول البعثة (ليكون للعالمين نذيراً) بل والرحمة أيضاً (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) وتناسبت أجزاء البسملة إشارة وعبرة وإنما طولت الباء للإشارة إلى أن الظهور تام أو إلى أنها وإن انخفضت لكنها إذا اتصلت هذا الاتصال ارتفعت واستعلت، وفيه رمز إلى أن من تواضع لله رفعه الله وأنا عند المنكسرة قلوبهم من أجلي. وقال الرسميون طولت لتدل على الألف المحذوفة ولتكون عوضاً عنها وليكون افتتاح كتاب الله تعالى بحرف مفتوح ولذا قال عليه السلام لمعاوية فيماروى «ألقى الدواة وحرف القلم وانصب الباء وفرق السين ولا تعور الميم وحسن الله ومد الرحمن وجود الرحيم وضع قلبك على أذنك اليسرى فإنه أذكرك لك» ولعل منه أخذ عمر بن عبد العزيز قوله لكاتبه طول الباء وأظهر السينات ودور الميم، وبعضهم (٤) في التعليل ما ادعى أنه ليس من عمل الأفهام بل مبذولات الإلهام وهو في التحقيق من مبتذلات الإلهام وليس له في التحقيق أدنى إلمام على أن في تعليلهم السابق خفاء بالنظر إلى مشربهم أيضاً فافهم ذلك كله (والله) أصله الاعلا إلى إله كما في الصحاح أو الإله كما في الكشف - ولكل وجهة - فحذفت الهمزة اعتباراً (٥) على الأظهر وعوض عنها

(١) وقيل قاله الخليل اه منه (٢) البعض والشهاب اه منه (٣) قال أى اعتراض على علماء الرسوم على العموم اه منه (٤) قال وإنما عوض ليكون الباء بمنزلة ألف اسم الله فكأن الابتداء بسم الله ابتداء باسم الله فأعرفه فانه الخ وفيه أنه بما به يقتضي تخصيص الامتثال بالابتداء الخطي فقط وغير ذلك فانهم اه منه (٥) ومقابلته أنها حذفت بعد نقل حركتها إلى

الألف واللام (١) ولذلك قيل يا الله (٢) بالقطع في الاكثر لتمحض الحرف للعوضيه فيه احترازا عن اجتماع أداتى تعريف وأما في غيره فيجرى الحرف على أصله، وذكر الرضى أن القطع لا اجتماع شيئين لزوم الهمزة الكلمة إلا نادرا كما في لاهه الكبار وكونها بدل همزة إله، وقال السعد: قد يقال فيه انه نوى الوقف على حرف النداء (٣) تفخيما للاسم الشريف واختلفوا في الفرق بين الإله والله فقال السيد السند: هما علم لذاته إلا أنه قبل الحذف قد يطلق على غيره تعالى وبعده لا يطلق على غيره سبحانه أصلا، وقال العلامة السعد: إن الإله اسم لمفهوم كلى هو المعبود بحق والله علم لذاته تعالى، وقال الرضى: هما قبل الادغام وبعده مختصان بذاته تعالى لا يطلقان على غيره أصلا إلا أنه قبل الادغام من الأعلام الغالبة وبعده من الأعلام الخاصة، وادعى ابن مالك أن الله من الأعلام التى قارن وضعها أليس أصله الإله ثم قال: ولولم يرد على من قال ذلك إلا أنه ادعى ما لا دليل عليه لكان ذلك كافيا لأن الله والإله مختلفان لفظا ومعنى، أما لفظا فلا نأخذ أحدهما معتل العين، والثانى مهموز الفاء صحيح العين واللام فهما من مادتين، فردهما إلى أصل واحد تحكم من سوء التصريف (وأما معنى) فلا نأخذ الله خاص به تعالى جاهلية وإسلاما والإله ليس كذلك لأنه اسم لكل معبود ومن قال أصله الإله لا يخلو حاله من أمرين لأنه إما أن يقول إن الهمزة حذفت ابتداء ثم أدغمت اللام أو يقول إنها نقلت حركتها إلى اللام قبلها وحذفت على القياس وهو باطل، أما الأول فلا نأخذ ادعى حذف الفاء بلا سبب ولا مشابهة ذى سبب من ثلاثى فلا يقاس بيد لأن الآخر وكذا ما يتصل به محل التغيير ولا بعدة مصدر يعد لحمله على الفعل فحذف للتشاكل ولا برقة بمعنى ورق لشبهه بعدة وزنا وإعلالا ولولا أنه بمنزلة لتعين إلحاقه بالثنائى المحذوف اللام كثة، وأما ناس وأناس فمن نوس وأنس على أن الحمل عليه على تقدير تسليم الأخذ بزيادة الشذوذ وكثرة مخالفة الأصل بلا سبب يلجئ لذلك (وأما الثانى) فلا نأخذ به يستلزم مخالفة الأصل من وجوه، أحدها نقل حركة بين كلمتين على سبيل اللزوم، ولا نظير له، والثانى نقل حركة همزة إلى مثل ما بعدها وهو يوجب اجتماع مثلين متحركين وهو أنقل من تحقيق الهمزة بعد ساكن، الثالث من مخالفة الأصل تسكين المنقول إليه الحركة فيوجب كونه عملا كلا عمل وهو بمنزلة من نقل في بثس ولا يخفى ما فيه من القبح مع كونه فى كلمة فها هو فى كلمتين أمكن فى الاستقباح وأحق بالاطراح، الرابع إدغام المنقول إليه فيما بعد الهمزة وهو بمنزلة عن القياس لأن الهمزة المنقولة الحركة فى تقدير الثبوت فادغام ما قبلها فيما بعدها كادغام أحد المنفصلين، وقد اعتبر أبو عمرو فى الادغام الكبير الفصل بواجب الحذف نحو (يتبع غير) فلم يدغم فاعتبار غير واجب الحذف أولى. ومن زعم أن أصله إله يقول إن الألف واللام عوض من الهمزة ولو كان كذلك لم يحذف فى لاه أبوك أى الله أبوك إذ لا يحذف عوض ومعووض فى حالة واحدة وقالوا لاهى أبوك أيضا فحذفوا لام الجر والألف واللام وقدموا الهاء وسكنوها فصارت الألف ياء وعلم بذلك أن الألف كانت منقلبة لتحركها وانفتاح ما قبلها قلبا وليت ساكنها أعادت إلى أصلها وفتحتها فتحة بناء، وسبب البناء تضمن معنى التعريف عند أبى على (٤) ومعنى حرف التعجب إذ لم يقع فى غيره وإن لم يوضع له حرف

ما قبلها وحذفها لا لتقاء السادين هى واللام قبلها ولزوم الحذف والتعويض وعدم منع الادغام بل وجوبه مع أن المحذوف لعله لموجود من الأمور الشاذة التى اختص بها هذا الاسم الأعظم باهمامه منه (١) فلا يجتمعان إلا نادرا كما فى الرضى كقوله معاذ إله أن تنكور كظنية اه منه (٢) وكون القطع فى النداء كثيرا فصلى الرضى اه منه (٣) ونقل عن سيويه وقيل فى ترجيحه أن المظالم الجليل المقدم بعد نداؤه باسمه من سوء الأدب فلذا جعل النداء كالنطق عما بعده والاسم الكريم كأنه غير منادى وقرن بين النداء بالعلم المجرد والنداء بالوصف المادح فلا يردى الرحمن الدنيا والآخرة فتدبر اه منه (٤) وأورد عليه

عندى وهو مع بنائه في موضع جر باللام المحذوفة واللام ومجرورها في موضع رفع خبر أبوك اه ملخصا، قال ناظر الجيش: إنه لا مزيد عليه في الحسن، وأنا أقول لا بأس به لولا قوله إن الاله اسم لكل معبود فقد بالغ البلقيني في رده وادعى أنه لا يقع إلا على المعبود بالحق جل شأنه ومن أطلقه على غيره حكم الله تعالى بكفره وأرسل الرسل لدعائه وكان نظير إطلاق النصارى الله على عيسى على أن فيه ما يمكن الجواب عنه كما لا يخفى واشتقاقه من أله كعبد إلهة كعبادة وألوهة كعبودة وألوهية كعبودية فاله صفة مشبهة بمعنى ألوه ككتاب بمعنى مكتوب وكونه مصدرا كما ذهب إليه المرزوقي وصاحب المدارك خلاف المشهور أو من أله كفرح إذا تحير لتحير العقول في كنه ذاته وصفاته وفيه أن الأصل في الاشتقاق أن يكون لمعنى قائم بالمشتق والحيرة قائمة بالخلق لا بالحق أو من ألهت إلى فلان إذا سكنت إليه (ألا يذكر الله تطمئن القلوب) أو من أله إذا فرع والله، فزوع إليه وهو يحجر ولا يجار عليه أو من أله الفصيل إذا ولع بأمه والعباد مولعون بالتضرع إليه في الشدائد، وقيل هو من وله الواوى بمعنى تحير أيضا وأصله ولأه فقلبت الواو همزة لاستئصال الكسرة عليها فهو كاعاء وإشاح في وعاءه وشاح ويرده الجمع على آلهة دون أوله وقلب الواو ألفا إذا لم تتحرك مخالف للقياس وتوهم أصالة الهمة لعدم ولأه خلاف الظاهر ولعلك لا تتعب بذلك هنا فالشأن عجيب، وزعم بعضهم أن أصله لاه مصدر لاه يليه (١) أولاه يلوه ليها ولاها إذا ارتفع واحتجب وهو المحتجب بسرادات الجلال والمرتفع عن إدراك الخيال وقد قرئ شاذاً (وهو الذى فى السماء لاه) وقول ميمون بن قيس الأعشى: خلفه من أن رباح يشهد لاه الكبار

ووجه قطع الهمزة في حال النداء حيث نذ بعض ما تقدم من الوجوه، وقيل أصله الكناية لأنها للغائب وهو سبحانه الغائب عن أن تدركه الأبصار أو تحيط به الأفكار، وأيضا الهاء يخرج مع الانفاس فهو المذكور وإن لم تشعر الحواس ومتى انقطع خروجه انقطعت الحياة وحل بالحقى الملمات فهو باسمه قوام الارواح والابدان واستقامة كل متنفس من الحيوان فزيد عليها لام الملك ثم مد بها الصوت تعظيما ثم ألزم اللام واستأنس لهذا أن الاسم الكريم إذا حذفت منه الهمزة بقى لله (ولله جنود السموات والارض) وإذا تركت اللام بقى على صورة له (وله ما فى السموات وما فى الارض) وإن تركت اللام الباقية بقى الهاء المضمومة من هو (لا إله إلا هو) والواو زائدة بدليل سقوطها في هما وهم فالأصل هو إذ لا يبقى سواه وأنت إذا أمعنت النظر يظهر لك مناسبات أخر ولهذا مال كثير من الصوفية إلى هذا القول وهو إلى المشرب قريب، وزعم البلخي أنه ليس بعربى بل هو عبرانى (٢) أو سريانى معرب لاه ومعناه ذو القدرة ولا دليل عليه فلا يصار إليه واستعمال اليهود والنصارى لا يقوم دليلا إذ احتمال توافق اللغات قائم مع أن قولهم تأله وأله يأباه على أن التصرف فيه كما قيل بحذف

أن الألف واللام في الله زائدة في التسمية مستغنى عن معناه بالعلية وإذا حذفت لم يبق لها معنى يتضمن فلذا عدل عنه لكن قد يجاب بأن القول بزيادتها ليس متعينا عند أى على وتتم الكلام في التجهيل وبعضه في الشهاب اه منه (١) وهذا القول ينسب إلى سيويه لكن القول بأن لاه مصدر لم ينسب إليه لكن ذكره بعض الثقات فافهم اه منه (٢) العبرانى لغة بنى اسرائيل والسريانى لغة آدم قال ابن حبيب: كان اللسان الذى نزل به آدم من الجنة عربيا ثم حرف وصار سريانيا وهو منسوب إلى أرض سريانة جزيرة كان بها نوح عليه السلام وقومه قبل الغرق وهو يشاكل العربى إلا أنه محرف وكان لسان جميع من في الأرض إلا رجلا واحدا يقال له حر فلسانه عربى كذا قاله ابن الأبارى وهم يلحقون ألفا في أواخر الكلم يقولون لاهارحمانا كما في الفارسية فليحفظ اه منه

المدة وإدخال آل عليه وجعله بهذه الصفة دليل على أنه لم يكن علما في غير العربية إذ اشترطوا في منع الصرف للعجمة كون الاعجمي علما في اللغة الاعجمية والتصرف مضاعف لها، فهذا الزعم ساقط عن درجة الاعتبار لا يساعده عقل ولا نقل والذي عليه أكابر المعتبرين كالشافعي ومحمد بن الحسن والاشعري (١) وغالب أصحابه والخطابي وإمام الحرمين والغزالي والفخر الرازي وأكثر الأصوليين والفقهاء، ونقل عن اختيار الخليل وسيبويه والمازني وابن كيسان أنه عربي وعلم من أصله لذاته تعالى المخصوصة أما أنه عربي فلا يكاد يحتاج إلى برهان وأما أنه علم كذلك فقد استدل عليه بوجوه الأول أنه يوصف ولا يوصف به وقراءة صراط العزيز الحميد الله بالجر محمولة على البيان وتجويز الزمخشري في سورة (فاطر) كون الاسم الكريم صفة اسم الإشارة من باب قياس العلم على الجوامد في وقوعها صفة لاسم الإشارة على خلاف القياس إذ المنظور فيها رفع الإبهام فقط وقد تفرد به، (الثاني) أنه لا بدله من اسم يجري عليه صفاته فان كل شيء توجه إليه الأذهان ويحتاج إلى التعبير عنه قد وضع له اسم توقيفي أو اصطلاحى فكيف يهمل خالق الأشياء ومبدعها ولم يوضع له اسم يجري عليه ما يعزى إليه ولا يصلح له بما يطاق عليه سواء وكونه اسم جنس معرف بما لا يليق لأنه غير خاص وضعا وكونه علما منقولا من الوصفية يستدعي أن لا يكون في الأصل ما تجرى عليه الصفات وهو كما ترى (الثالث) أنه لو كان وصفا لم تكن الكلمة توحيدا مثل لا إله إلا الرحمن إذ لا يمنع من الشركة وكذا لو كان اسم جنس والاجماع منعقد على إفادته لدون الثاني والسرا أنه لو كان صفة كان مدلوله المعنى لا الذات المعينة فلا يمنع من الشركة وإن اختص استعمالا بذاته تعالى بخلاف ما إذا كان علما فان مدلوله حينئذ الذات المعينة وان تعقل بوجه كل إذ كليت لا تستلزم كلية المعلوم وقد اعترفوا بعموم الوضع وخصوص الموضوع له وقد انحل بهذا عصام قرينة من قال إنه لو كفى في التوحيد الاختصاص في الواقع فلا إله إلا الرحمن أيضا توحيد وإن لم يكف واقتضى ما يعين بحيث لا تجوز فيه الشركة لم يكن لا إله إلا الله كذلك إذ لا تحضر ذاته تعالى لنا على وجه التشخيص (٢) ولا حاجة إلى ما ذكره من الجواب أخطأ فيه أم أصاب ولا يرد (قل هو الله أحد) معارضا فانه لودل على التوحيد لم يكن للوصف فائدة لما سيأتى إن شاء الله تعالى من تفسيره لعدم قبول التعدد بوجه وهو ليس من لوازم العلية ولا يغير هذه الوجوه المسفرة ما قيل انها لا تستلزم المدعى إذ الاختلاف إنما وقع بعد تسليم الاختصاص في كونه صفة فيكون كالرحمن أو اسما فيكون علما، وهذا القدر يكفى بعد ذلك في المقصود كما لا يخفى على من لم يركب مطية الجحود، والامام البيضاوى مع أن له اليد البيضاء في التحقيق لم يتبلج له صبح هذا القول وهو لا يحتاج إلى النظر الدقيق فاختر أنه وصف في أصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار له كالعالم مثل الثريا والصق أجرى مجراه في إجراء الوصف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال الشركة إليه لأن ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقى أو غيره غير معقول للبشر فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ ولانه لو دل على مجرد ذاته المخصوص لما أفاد ظاهر قوله تعالى (وهو الله في السموات) معنى صحيحا ولان معنى الاشتقاق كون أحد اللفظين مشاركا للآخر في المعنى والتركيب وهو حاصل بينه وبين الاصول المذكورة هذا كلامه، وقد أبطل فيه الأدلة الثلاث وحيث لم يلزم من إبطال الدليل إبطال

(١) وحكى ابن جماعة أن الاشعري رأى في المنام فقيل له ما فعل الله تعالى بك قال غفر لي قيل بماذا قال بقولي بعلية الله اه منه

(٢) وقيل إحضاره تعالى على الوجه المذكور تكليف بما لا يطاق فالمطلوب إنما هو إحضاره على وجه كل منحصر في فرد وعدم حصول التوحيد بالرحمن لا إطلاقه مضافا على غيره كرحمن الرحمة فتدبر اه منه

المدلول أبطله بوجهين ونظم في سلكهما ثالثا يدل على الوصفية وفيه أن الوجه الأول قد اعترضه هو نفسه حيث قال في تعليقاته وفيه نظر إذ يكفي في وضع العلم تعقله بوجه يمتاز به عن غيره من غير أن يعتبر ما به الامتياز في المسمى فيمكن وضع العلم لمجرد الذات المعقولة في ضمن بعض الصفات وقد تقرر في الكلام أنه يمكن أن يخلق الله تعالى العلم بكنه ذاته في البشر ولا نه إنما يتمشى إذالم يكن الواضع هو الله تعالى والتحقيق أن تصوير الموضوع له بوجه ما كاف في وضع العلم وكذا في فهم السامع عند استعماله انتهى، والمرء مؤاخذ باقراره وهذا اكتفاء بأقل اللازم وإلا فالحققون قدأ بطلوا هذا الدليل بما لا مزيد عليه، وأما الثاني ففيه إن لم نقل أن الآية من المتشابه أن العلم قد يلاحظ معه معنى به يصلح لتعلق الطرف كقولك أنت عندى حاتم وقوله :

أسد على وفي الحروب نعامه فتجاء تنفر من صغير الصافر

فليلأ حظ هنا المعبود بالحق لاشتهاره سبحانه بذلك في ضمن هذا الاسم المقدس على أنه يحتمل التعلق يعلم في قوله تعالى (يعلم سرهم) الآية والجملة خبر ثان أوهى الخبر ولفظ الله بدل والظاهر أن قوله ظاهر لهذا (وأما الثالث) ففيه أن المنكر لاشتقاقه لا يسلم التوافق في المعنى على أنه لا يستلزم الوصفية (١) أيضا وكون المدعى ظني (٢) فيكفي فيه الحدس من مثل ذلك لا يجدى نفعا إذ لنا أن نقول مثله والمنشأ أتم والظن أقوى والوجوه التي ذكرت في الإبطال ترهقها ذلة لأنها كلها متوجهة تلقاء الغلبة وهي وإن لم تكن تحقيقية ضعيفة بل تقديرية قوية لكنها على كل حال دون العلية الأصلية قوة وشرفا فالعدول عن الاشراف في هذا الاسم الاقدس مما لا أسوغ الاقدام عليه ودون إثبات الداعي نفي الرقاد وخرط القتاد . وقد رأيت بعض ذلك فالذى أرتضيه لا عن تقليد أن هذا الاسم الأعظم موضوع للذات الجامعة لسائر الصفات وإلى ذلك يشير كلام ساداتنا النقشبندية بلغنا الله تعالى ببركاتهم كل أمنية في الوقوف القلبي وهو أن يلاحظ الذاك في قلبه كلما كرر سكر هذا الاسم الاقدس ذاتا بلا مثل ، وحققه الشيخ الاكبر قدس سره في مواضع عديدة من كتبه هذا ، وتفخيم اللام من هذا الاسم الكريم إذا انفتح ما قبله أو انضم طريقة معروفة عند القراء وقيل مطلقا، وحذف ألفه لغة حكاها ابن الصلاح ، وفي التيسير إنها لغة ثابتة في الوقف دون الوصل والافصح الاثبات حتى قال بعضهم ان الحذف لحن تقصد به الصلاة ولا ينعقد به صريح اليمين ولا يرتكب إلا في الضرورة كقوله :

ألا لا بارك الله في سهل إذا ما بارك الله في الرجال

وقد أطال الشيخ قدس سره الكلام في الفتوحات عن أسرار حروفه وأتى بالعجب العجيب ، وفي ظهور الالف تارة وخفائها أخرى وسكون اللام أولا وتحركها ثانيا والختم باطنا بما به البدء ظاهرا واشتمال الكلمة على متحرك وساكن وصالح لأن يظهر بأحد الأمرين إشارات لا تخفى على العارفين فارجم إلى كتبهم فهم أعرف بالله تعالى منا، وسبحان من احتجب بنور العظمة حتى تحيرت الافهام في اللفظ الدال عليه إذا انعكست له من تلك الأنوار أشعة بهرت أعين المستبصرين فلم يستطيعوا أن يمعنوا النظر فيه واليه والقصور في القابل لا في الفاعل :

توهمت قدما أن ليلى تبرعت وأن حجابا دونها يمنع اللثما

فلاحت فلا والله ما ثم حاجب سوى أن طرفي كان عن حسنهما أعمى

والرحمن الرحيم المشهور أنهما صفتان مشبهتان بنيتا لافادة المبالغة وأنهما من رحم مكسور العين نقل إلى رحم

مضمومها بعد جعله لازماً وهذا مطرد في باب المدح والذم وأن الرحمة في اللغة رقة القلب ولكونها من الكيفيات التابعة للمزاج المستحيل عليه سبحانه تؤخذ باعتبار غايتها إما على طريقة المجاز المرسل بذكر لفظ السبب وإرادة المسبب وإما على طريقة التمثيل بأن شبه حاله تعالى بالقياس إلى المرحومين في إيصال الخير إليهم بحال الملك إذا رُق لهم فأصابهم بمعرفة وإنعامه فاستعمل الكلام الموضوع للهيئة الثانية في الأولى من غير أن يتمحل في شيء من مفرداته وإما على طريقة الاستعارة المصروفة بأن يشبه الإحسان على ما اختاره القاضي أبو بكر أو إرادته على ما اختاره الأشعرى بالرحمة بجامع ترتب الانتفاع على كل ويستعار له الرحمة ويشق منها الرحمن الرحيم على حد - الحال ناطقة بكذا - وإما على طريقة الاستعارة المكنية التخيلية بأن يشبه معنى الضمير فيهما العائد إليه تعالى بملك رُق قلبه على رعيته تشبيهاً مضمراً في النفس ويحذف المشبه به ويثبت له شيء من لوازمه وهو الرحمة، وقيل الرحمة في ذلك حقيقة شرعية وأن الرحمن أبلغ من الرحيم لأن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى فتؤخذ تارة باعتبار السمية وأخرى باعتبار الكيفية فعلى الأول قيل يارحمن الدنيا لأنه يعم المؤمن والكافر ورحيم الآخرة لأنه يخص المؤمن وعلى الثاني قيل يارحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا لأن النعم الأخروية كلها جسام وأما النعم الدنيوية فجارية وحقيقية وأنه إنما قدم الرحمن والقياس يقتضى الترقى لتقدم رحمة الدنيا ولأنه صار كالعلم من حيث أنه لا يوصف به غيره لأن معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها وذلك لا يصدق على غيره، وقول بني حنيفة (١) في مسيلمة رحمن اليمامة وقول شاعرهم فيه :

سموت بالمجد يا ابن الأكرمين أبا وأنت غيث الورى لازلت رحمانا

غلو في الكفر (٢) أو التقديم لأن الرحمن لما دل على جلال النعم وأصولها ذكر الرحيم ليتناول ما خرج منها فيكون كالتمتة (٣) والرديف له أول للمحافظة على رءوس الآي هذا وجميعه لا يخلو عن مقال ولا يسلم من رشق نبال أما أولاً فلأن الصفة المشبهة لا تبني إلا من لازم ولذا قال في التسهيل: إن ربا وملكا ورحمانا ليست منها لتعدى أفعالها ولم يقل أحد بنقل ما تعدى منها فعل المضموم العين والمسطور في المتون المعول عليها أن فعل المفتوح والمكسور إذا قصد به التعجب يحول إلى فعل المضموم كقضى الرجل بمعنى ما أقضاه وحينئذ فيه اختلاف هل يعطى حكم نعم أو فعل التعجب كما فصلوه ثمة وإلحاقهم له بنعم كالصريح في عدم تصرفه وأنه لا يؤخذ منه صفة أصلاً وكون رفيع الدرجات بمعنى رفيع درجاته لا رافع الدرجات لا يحدى نفعاً وإنما فسروه بما ذكر لأن المراد درجات عزه وجبروته ليسا بمراد من قوله (ذو العرش يلقى الروح من أمره على من يشاء من عباده) وهي بسطة ما كوسعة ملكوته وتلك الدرجات ليست مرفوعة بفعل . ونقل ذلك عن الزمخشري في الفائق بعد تسليم أنه مذكور (٤) فيه معارض بما صرح به هو في غيره كالفصل على أن قولهم رحمن الدنيا ورحيم الآخرة بالاضافة إلى المفعول بإنص (٥) عليه دون الفاعل يقتضى عدم اللازم وانها ليسا بصفة مشبهة فالأصح أنهما من أبنية المبالغة الملحقة باسم الفاعل وأخذنا من فعل متعدد وذلك في الرحيم ظاهر وقد نص عليه سيبويه في قولهم رحيم فلانا وكذا الزجاج والصيغة تساعده والاشتباه

(١) لا يخفى على المتأمل أنه لا حاجة إلى الاعتذار لأن معنى لا يوصف به غيره لا يصح وصف غيره به تعالى لما يدل عليه التعليل بعدم تحقق معناه في غيره ومعلوم أن عدم الصدق في نفس الأمر لا يستلزم عدم الإطلاق فافهم اه منه (٢) اذ سمو الخلق باسم الخالق لاسموا الحجارة آلهة اه منه (٣) أى لا من باب الترقى والتميم تقييد الكلام بتابع يفيد مبالغة نحو (ويطعمون الطعام على حبه) اه منه (٤) قال الشهاب راجعته فلم أجده فيه اه منه (٥) الناص الشهاب اه منه

في الرحمن وعدم ذكر النحلة له في أبنية المبالغة قال الأعلم وابن مالك: انه علم في الاصل لاصفة ولا علم بالغلبة التقديرية التي ادعاها الجل من العلماء، وأما ثانياً فلا ن نقل فعل المكسور إلى فعل المضوم لا يتوقف على جعله لازماً (١) أولاً لأنه بمجرد النقل يصير كذلك وتحصيل المناسبة بين المنقول والمنقول اليه بالزوم لعدم الاكتفاء فيها بمطلق الفعلية مما لا يخفى ما فيه. وأما ثالثاً فلا ن كون الرحمة في اللغة رقة القلب إنما هو فينا وهذا لا يستلزم ارتكاب التجوز عند إثباتها لله تعالى لأنها حينئذ صفة لا تفتقر بكمال ذاته كسائر صفاته ومعاذ الله تعالى أن تقاس بصفات المخلوقين وأين التراب من رب الارباب . ولو أوجب كون الرحمة فينا رقة القلب ارتكاب المجاز في الرحمة الثابتة له تعالى لاستحالة اتصافه بما تنصف به فليوجب كون الحياة والعلم والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر مانعاً منها فينا ارتكاب المجاز ايضاً فيها إذا أثبت لله تعالى وما سمعنا أحداً قال بذلك وما ندرى ما الفرق بين هذه وتلك وكلها بمعانيها القائمة فينا يستحيل وصف الله تعالى بها فأما أن يقال بارتكاب المجاز فيها كلها اذا نسبت اليه عز شأنه أو بتركه كذلك وإثباتها له حقيقة بالمعنى اللائق بشأنه تعالى شأنه والجهل بحقيقة تلك الحقيقة كالجهل بحقيقة ذاته مما لا يعود منه نقص اليه سبحانه بل ذلك من عزة كماله وكمال عزته والعجز عن درك الادراك إدراك فاقول بالمجاز في بعض والحقيقة في آخر لا أراه في الحقيقة إلا تحكما محتاجاً بل قد نطق الامام السكوتي في كتابه التمييز لما للزخشرى من الاعتزال في تفسير كتاب الله العزيز بأن جعل الرحمة مجازاً نزغة اعتزالية قد حفظ الله تعالى منها سلف المسلمين وأئمة الدين فانهم أقرؤا ما ورد على ما ورد وأثبتوا لله تعالى ما أثبتته له نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم من غير تصرف فيه بكناية أو مجاز وقالوا لسنا أغير على الله من رسوله لكنهم نزهوا مولاهم عن مشابهة المحدثات . ثم فوضوا اليه سبحانه تعيين ما أراده هو أو نبيه من الصفات المتشابهات * والاشعري إمام أهل السنة ذهب في النهاية إلى ما ذهبوا اليه . وعول في الابانة على ما عولوا عليه فقد قال في أول كتاب الابانة الذي هو آخر مصنفاته: أما بعد فان كثير من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى التقليد لرؤسائهم ومن مضى من أسلافهم فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلاً لم ينزل الله به سلطاناً ولا أوضح به برهاناً. ولا نقلوه عن رسول رب العالمين صلى الله تعالى عليه وسلم ولا عن السلف المتقدمين وساق الكلام إلى أن قال: فان قال لنا قائل قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحورية والرافضة والمرجئة فعرفونا قولكم الذي به تقولون . وديانتكم التي بها تدينون قيل له قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتمدون وبما كان عليه أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون . ولمن خالف قوله مجانبون لانه الامام الفاضل . والرئيس الكامل الذي أبان الله تعالى به الحق عند ظهور الضلال وأوضح به المنهاج وقع به بدع المبتدعين وزيف الزائغين . وشك الشاكين فرحة الله عليه من إمام مقدم وكبير معظم مفخم وعلى جميع أئمة المسلمين ثم سرد الكلام في بيان عقيدته مصرحاً باجراء ما ورد من الصفات على حالها بلا كيف غير متعرض لتأويل ولا ملتفت إلى قال وقيل . فنانقل عنه من تأويل صفة الرحمة إما غير ثابت أو مرجوع عنه والأعمال بالخواتيم (٢) . وكذا يقال في حق غيره من القائلين به من أهل السنة على أنه إذا سلم

(١) ومن يدعى الزوم يقول انه على التوسع كما بينه النحاة في باب الظروف وقاله الشباب ايضاً اه منه

(٢) وهذا مذهب السلف الصالح وعليه عمل ابن تيمية وتلميذه ابن قيم واصرهما انظر كتاب الابانة فانتا طبعناه الحمد لله اه منير

الرأس كفى ومن ادعى ورود ذلك عن سلف المسلمين فليأت ببرهان مبين فما كل من قال يسمع ولا كل من ترأس يتبعه
أما الخيام فانها كخيامهم وأرى نساء الحى غير نسايمهم
والعجب من علماء أعلام، ومحققين غفام كيف غفلوا عما قلناه، وناموا عما حقناه ولا أظنك في مرية منه وإن
قلنا قلوه وكثر منكره (وكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله) وأما رابعا فلأن إجراء الاستعارة التمثيلية
هنا مع أنه تكلف لاسيما على مذهب السيد السند قدس سره فيه ظاهر أنواع من سوء الأدب إذ لا يقال ان الله تعالى
هيئة شبيهة بهيئة الملك ولم يرد إطلاق الحال عليه سبحانه وتعالى فهل هذا إلا تصرف في حق الله تعالى بما لم يأذن
به الله، ومثل هذا أيضا مكنى في المكنية وبلاغة القرآن غنية عن تكلف مثل ذلك، وأما خامسا فلأن وجه تشبيه
الاحسان في احتمال الاستعارة المصروفة بالرحمة التي هي رقة القلب غير صريح لأنه لا ينتفع بها نفسها وإنما
الانتفاع بآثارها وكم من رقة قلبه على شخص حتى أرق له لم ينفعه بشيء ولا أعانه بحى ولا لى ■

أهم بأمر الحزم لا أستطيعه وقد حيل بين العير والنزوان

ولا كذلك الانتفاع بالاحسان وأما الإرادة فهي إن قلنا بصحة إرادتها هنا لا تصح في وجه المجاز المرسل بالنظر
إليه تعالى بل أنك إذا تأملت وأنصفت وجدت الرحمة إن تسببت الاحسان أو إرادته فانما تسببه إذا كانت هي وهو
صفتين لنا ومجرد السببية والمسببية في هذه الحالة لا يوجب كون الرحمة المنسوبة إليه عز شأنه مجاز أمر سلا عن أحد
الأمرين وبفرض وجود الرحمة بذلك المعنى فيه تعالى كيفما كان الفرض لا تجزم بالسببية والمسببية أيضا وقياس
الغائب على الشاهد مما لا ينبغي والفرق مثل الصبح ظاهر والذهن مقيد عن دعوى الإطلاق لما لا ينبغي عليك فتأمل
في هذا المقام فقد غفل عنه أقوام بعد أقوام، وأما سادسا فلأن كون الرحمن أبلغ من الرحيم غير مسلم وإن قال
الراغب ان فعلا لمن كثر منه الفعل وفعلا لمن كثر منه وتكرر حتى قيل الرحيم أبلغ لتأخره، وقول ابن المبارك
الرحمن إذا سئل أعطى والرحيم إذا لم يسئل غضب وقيل هما سواء لظاهر الحديث الذي أخرجه الحاكم في المستدرک
مرفوعا «رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما» واليه ذهب الجويني وقرره بأن فعلا لمن تكرر منه الفعل وكثر وفعلا
لمن ثبت منه الفعل ودام وفرق بعضهم بينهما بأن الرحمن دال على الصفة القائمة به تعالى والرحيم دال على تعلّقها
بالمرحوم فكان الأول للوصف والثاني للصفة فالأول دال على أن الرحمة صفة والثاني دال على أنه يرحم خلقه برحمته
وإذا أردت فهم ذلك فتأمل قوله تعالى (وكان بالمؤمنين رحيما) (إنهم رؤوف رحيم) ولم يحى قط رحمن فانه يستشعر
منه إن رحمن هو الموصوف بالرحمة ورحيم هو الراحم برحمته وما ذكر من قولهم لأن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى
قاعدة أغلبية أسسها ابن جنى فلعلها لا تثبت مع بسم الله الرحمن الرحيم وقد نقضت بحذر فانه أبلغ من حاذر مع
زيادة حروفه، فان أجيب بأنها أكثرية فيأمر حبا بالوفاق وإن أجيب بأن ما ذكر لا ينافى أن يقع في البناء إلا نقص
زيادة معنى بسبب آخر كاللاحق بالأمور الجبلية مثل شره ونهم فجاز أن حاذرا أبلغ من حذر لدلالته على زيادة
الحذر وإن لم يدل على ثبوته ولزومه فهو على ما فيه لا يصفو عن كدر لأنهم صرحوا بأنه قد كثر استعمال فعيل في الغرائز
كشريف وكريم وفعلا في غيرها كغضبان وسكران فيقتضى أنه أبلغ ولو من وجه أو لا فسواء وإن أجيب بأن
القاعدة فيما إذا كان اللفظان المتلاقيان في الاشتقاق متحدى النوع في المعنى كغرت وغرثان وصد وصدبان ورحيم
ورحمن لا كحذر وحاذر للاختلاف فان أحدهما اسم فاعل والآخرة مشبهة فيقال قد صرح ابن الحاجب بأنه من
أبنية المبالغة المعدودة من اسم الفاعل فهما متحدان نوعا أيضا فيحصل الإتيان بالبته ثم أنهم استشكلوا الأبنية

بأن أصل المبالغة مما لا يمكن هنا لأنها عبارة عن أن تثبت للشيء أكثر مما له وذلك فيما يقبل الزيادة والنقص، وصفاته تعالى منزهة عن ذلك لاستلزامه التغير المستلزم للحدوث، وأجيب بأن المراد بالـ "كثيرة" في التعلقات والمتعلقات لا في الصفة نفسها وهذا إذا كانت صفة ذات وإن كانت صفة فعل فلا إشكال على ما ذهب إليه الأشاعرة من القول بحدوثها، وأما على ما ذهب إليه ساداتنا الماتريدية القائلون بقدم صفة التكوين فيجيب بما أجيب به عن الأول *
وأما سابعا فلا نـ قولهم فعلى الأول قيل يارحمن الدنيا لا نه نعم المؤمن والكافر ورحيم الآخرة لا نه يخص المؤمن إن أرادوا به أن أبلغية الرحمن ههنا باعتبار كثرة أفراد الرحمة في الدنيا لوجودها في المؤمن والكافر فلا يستقيم عليه، ورحيم الآخرة إذ النعم الأخروية غير متناهية وإن خصت المؤمن، وإن أرادوا أنها باعتبار كثرة أفراد المرحومين فلا يخفى أن كثرة أفرادهم إنما تؤثر في الأبلغية باعتبار اقضائها كثرة أفراد الرحمة في الدنيا أيضاً ومعلوم أن أفراد الرحمة في الآخرة أكثر منها بكثير بل لانسبة للمتناهى إلى غير المتناهى أصلاً فهذا الوجه مخدوش على الحاليين على أن اختصاص رحمة الآخرة بالمؤمنين مقالا إذ قد ورد في الصحيح شفاعته صلى الله تعالى عليه وسلم لعامة الناس من هول الموقف (عسى أن يبعثك ربك مقاما محموداً) وروى تخفيف العذاب عن بعض الأشقياء في الآخرة وكون الكفار في الأول تبعاً غير مقصودين كيف وهم بعد الموقف يلاقون ما هو أشد منه فليس ذلك رحمة في حقهم والتخفيف في الثاني على تقدير تحققه نزول من مرتبة من مراتب الغضب إلى مرتبة دونها فليس رحمة من كل الوجوه ليس بشيء أما أولاً فلا نـ القصد تبعاً وأصالة لا مدخل له وحبذا الولد من أين جاء، وأما ثانياً فلا نـ ملاقاتهم بعد لما هو أشد فلا يكون ذلك رحمة في حقهم يستدعي أن لا رحمة من الله تعالى لكافر في الدنيا كما قد قيل به لقوله تعالى (ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خيراً لانفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً ولهم عذاب مهين) وقوله تعالى (ولا تعجبك أموالهم ولا أولادهم إنما يريد الله أن يعذبهم بها) فيبطل حينئذ دعوى شمول الرحمة للمؤمن والكافر في الدنيا إذ لا فرق بين ما يكون للكافر في الدنيا مما يترأى أنه رحمة وما يكون له في الآخرة فورا كل عذاب شديد، وأما ثالثاً فلا نـ كون التخفيف ليس برحمة من كل الوجوه لا يضر وكل أهل النار لا يتمنى التخفيف (وقال الذين في النار لحزنة جهنم ادعوا ربكم يخفف عنا يوماً من العذاب) وحنانك بعض الشر أهون من بعض، وأما ثانياً فلا نـ قولهم وعلى الثاني قيل يارحمن الدنيا والآخرة الخ فيه بعض شيء وهو أنه يصح أن يكون بالاعتبار الأول لأن نعم الدنيا والآخرة تزيد على نعم الآخرة نعم يحجب عنه بأنه يلزم حينئذ أن يكون ذكر رحيم الدنيا لغواً ولا يلزم ذلك على اعتبار الكيفية إذ المراد ياموليا لجسام النعم في الدارين ولما دونها في الدنيا، وأيضاً مقصود القائل التوسل بكلاً الاسمين المشتقين من الرحمة في مقام طلبها مشيراً إلى عموم الأول وخصوص الثاني ويحصل في ضمنه الاهتمام برحمته الدنيوية الواصلة إليه الباعثة لمزيد شكره إلا أنه يرد عليه كسابقه أن الأثر لا يعرف والمعروف المرفوع «رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما» وكفاية كونه من كلام السلف ليس بشيء كما لا يخفى، وأما تاسعاً فلا نـ السؤال عن تقديم الرحمن معترض بمقبول ومردود وذكر ابن هشام (١) أنه غير متجه لأن هذا خارج عن كلام العرب إذ لم يستعمل صفة ولا مجرداً من أل فهو بدل لانت والرحيم نعت له لانت لاسم الله سبحانه إذ لا يتقدم البدل على النعت وما يوضح لك أن الرحمن غير صفة مجيئه كثيراً غير تابع نحو (الرحمن على العرش استوى) (الرحمن علم القرآن) (قل ادعوا الله وادعوا الرحمن) (وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن) وقال ابن خروف هو صفة غالبية ولم يقع تابعاً لله تعالى

(١) قال الشهاب بعد نقل كلام ابن هشام ولا يخفى ما فيه وأن استفاضته إضافته نحو الرحمن الدنيا تافيه فتأمل أهميه

في البسملة والحمدلة ولذا حكم عليه بغلبة الاسمية وقل استعماله منكراً ومضافاً فوجب كونه بدلاً لصفة لكون لفظة الله أعرف المعارف، وقال غير واحد: انهما ذكرنا لإفادة الشمول والعموم كما تقول الكبير والصغير يعرفه ولو عكست صح وكان المعنى بحاله ومثله لا يلزم فيه الترتيب كما فصل في المثل السائر . وللعلماء في هذا الترتيب كلام كثير وادعى العلامة المدقق في الكشف أن التحقيق يقتضي أن يرد النظم على هذا الوجه ولا يجوز غيره لأن الله اسم للذات الإلهية باعتبار أن الكل منه واليه وجوداً ورتبة وماهية والرحمن اسم له باعتبار إفاضة الرحمة العامة أعني الوجود على الممكنات والرحيم اسم له باعتبار تخصيص كل ممكن بحصة من الرحمة وهي الوجود الخاص وما يتبعه من وجود كماله فلو لم يورد كذلك لم يكن على النهج الواقع المحقق ذوقاً وشهوداً عقلاً ووجوداً، وأيضاً لما كان المقصود تعليم وجه التيمن بأسمائه الحسنى وتقديمها عند كل ملء كان المناسب أن يبدأ من الأعلى فالأعلى إرشاداً لمن يقتصر على واحد أن يقتصر على الأولى فالأولى وتقريراً في ذهن السامع لوجه التنزل أولاً فالأول انتهى، ويؤيد بعضه بعض ما أسلفناه من الآثار (١) والبعض الآخر في القلب منه شيء لأن تخصيص الرحمن بالوجود العام والرحيم بالكمالات تحكم غير مرضى وربما ينافي المأثور على أنه لا معنى لإفاضة الوجود على الكل الاتخصيص كل ممكن بحصة منه وهل يوجد في الخارج من النوع إلا الحصص الفردية فتخصيص الإفازة بالرحمن والتخصيص بالرحيم على ما يلوح بمعزل عن التحقيق والعجب ممن فاته ذلك (٢)، وأما عاشر فلا نـ ما ذكرناه في الجواب عن قول بنى حنيفة بأنه غلو في الكفر فيكون الإطلاق غير صحيح لغة وشرعاً فيه أنه (٣) إذا كان إطلاقه عليه تعالى شأنه مجازاً كما عموماً وبالعلة فكيف يقال إن استعماله في حقيقته وأصل معناه خطأ لغة. وقد ذهب السبكي إلى أن المخصوص به تعالى هو المعروف دون المنكر والمضاف لوروده لغيره ورد به على القول بأنه مجاز لا حقيقة له وأن صحة المجاز إنما تقتضي الوضع للحقيقة لا الاستعمال نعم هو في لسان الشرع يمنع إطلاقه على غيره مطلقاً وإن جاز لغة كالصلاة (٤) على الانبياء عليهم الصلاة والسلام وبذلك صرح العز بن عبد السلام . وقيل إن رحماناً في البيت مصدر لصفة مشبهة والمراد لا زالت ذا رحمة وفيه ما لا يخفى وأفهم كلامه أن الرحيم يوصف به غيره تعالى وهو المعروف لكن أخرج ابن أبي حاتم عن الحسن البصري أنه قال: الرحيم لا يستطيع الناس أن ينتحلوه ولعل مراده المعروف دون المنكر والمضاف فافهم، وأما الحادى عشر فلا نـ المحافظة على رموس الآى إنما تحسن - كما قال الزمخشري - بعد إيقاع المعانى على النهج الذى يقتضيه حسن النظم والتشابه فاما أن تحمل المعانى ويهتم للتحسين وحده فليس من قبيل البلاغة (٥) وقال الشيخ عبد القاهر: أصل الحسن في جميع المحسنات اللفظية أن تكون الألفاظ تابعة للمعانى فمجرد المحافظة على الرموس لا يصير نكتة للتقديم إلا بعد أن يثبت أن المعانى إذا أرسلت على سجيته كانت تقتضى التقديم على أن المحافظة لا تجرى في كل سورة بل فيها ما يقتضى خلاف هذا كسورة الرحمن، وأيضاً هو مبنى على أن الفاتحة أول نازل فروعى فيها ذلك ثم اطردها في غيرها وعلى أن البسملة آية من السورة ودون ذلك سور من حديد، وعندى من باب الإشارة أن تأخير الرحيم لأنه صفة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم قال تعالى: (بالؤمنين رموف رحيم) وبه عليه السلام كمال الوجود وبالرحيم تمت البسملة وبتامها تم العالم خلقاً وإبداعاً وكان

(١) وهو أنه ﷺ كان يكتب بسم الله الرحمن الرحيم حتى نزلت سورة الفلق منه (٢) هو الشهاب اه منه (٣) واعترضه ابن السبكي أيضاً بأن الغلو لا يفيد جواباً إذ غايته أن ذلك السبب الحامل لهم على الإطلاق فافهم اه منه (٤) أى على رأى (٥) وبني على ذلك أن التقديم في (وبالآخرة هم يوقنون) ليس لمجرد الفاصلة بل لرعاية الاختصاص اه منه

صلى الله تعالى عليه وسلم مبتدأ وجود العالم عقلاً ونفساً فيه بدء الوجود باطنياً وبه ختم المقام ظاهراً في عالم التخطيط فقال لارسل بعدي فالرحيم هو نبينا عليه الصلاة والسلام وبسم الله هو أبونا آدم عليه السلام وأعني في مقام ابتداء الامر ونهايته وذلك أن آدم عليه السلام حامل الاسماء قال تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم حامل معاني تلك الاسماء التي حملها آدم عليه السلام لك ذات العلوم من عالم الغيب ومنها لآدم الاسماء.

وهي الكلم قال صلى الله تعالى عليه وسلم «أوتيت جوامع الكلم» (١) ومن أثنى على نفسه أمكن وأتم من أثنى عليه كيحيى وعيسى عليهما السلام ومن حصل له الذات فالاسماء تحت حكمه وليس كل من حصل لإسماء يكون المسمى محصلاً عنده ولهذا فضلت الصحابة علينا رضوان الله تعالى عليهم فانهم حصلوا الذات وحصلنا الاسماء، ولما راعينا الاسم مراعاتهم الذات ضوعف لنا الأجر فللعامل منا أجر خمسين ممن يعمل بعمل الصحابة لامن أعيانهم بل من أمثالهم والحسرة الغيبة التي لم تكن لهم فكان تضعيف على تضعيف (٢) فنحن الاخوان وهم الأصحاب وهو صلى الله تعالى عليه وسلم الينا بالاشواق وما أفرحه ببقاء واحد منا وكيف لا يفرح وقد ورد عليه من كان بالاشواق اليه، وأيضاً وجدنا بين الله والرحمن من المناسبة ما ليس بينه وبين الرحيم فلهذا قدم الرحمن على الرحيم. بيان ذلك أما أولاً فلاقتران الرحمن بالجلالة في قوله تعالى: (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى) وقد يشعر هذا الاقتران بجعلهما للذات ولذلك اختار من اختار البذل على النعت وجعلوه إشارة إلى مقام الجمع المرموز اليه بما صح عند القوم من طريق الكشف أن الله تعالى خلق آدم على صورته والرحيم ليس كذلك، وأما ثانياً فلا أن في الله وفي الرحمن ألفين ألف الذات وألف العلم والاولى في كل خفية والثانية ظاهرة وإنما خفيت الأولى في الأول لرفع الالتباس في الخط بين الله والاله وفي الثاني على ما عليه أهل الله في رسمه وهو أحد الرسمين عند أهل الرسوم لدلالة الصفات عليهما دلالة ضرورية من حيث قيام الصفة بالموصوف فخفيت الذات وتجلت للعالم الصفات فلم يعرفوا من الاله غيرهما والجهل هنا كمال وذلك حقيقة العبودية.* زدني بفرط الحب فيك تحيراً وارحم حشاً بظلي هواك تسعرا

فالرحمن مشير إلى الذات وسائر الصفات فالألف الظاهرة واللام والراء إشارة إلى العلم والارادة والقدرة والحاء والميم والنون إشارة إلى الكلام والسمع والبصر، وشرط هذه الصفات الحياة ولا يتحقق المشروط بدون الشرط فظهرت الصفات السبع بأسرها وخفيت الذات كما ترى وأدعى بعض العارفين أن الألف الخفية هنا ظهرت من حيث الجزئية من هذا اللفظ في الشيطان بناء على أخذه من شطن وزيادة الألف فيه للإشارة إلى عموم الرحمة (الرحمن على العرش استوى) فللشيطان أيضاً حصّة منها وجوده وبقي سر لا يمكن كشفه ولا كذلك الرحيم إذ ليس فيه إلا ألف العلم ولما كان هذا الاسم مشيراً إلى سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم باعتبار رتبته ظهرت فيه لكونه المرسل إلى الناس كافة فطلب التأيد فأعطىها فظهر بها، وأما ثالثاً فقد طال النزاع في تحقيق لفظ الرحمن كإطال في تحقيق لفظ الله حتى توهم أنه ليس بعربي لنفور العرب منه فانهم لما قيل لهم اعبدوا الله لم يقولوا وما الله ولما قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن ولعل سبب ذلك توهمهم التعدد وأنهم خافوا أن يكون المعبود الذي يدعونه عليهم من جنسهم فأنكروه لذلك لأنه لا لأنه ليس بعربي، واختلف أيضاً في الصرف وعدمه قال ابن الحاجب: النون والألف إذا كانا (٣) في اسم

(١) وقد حقق ذلك الشيخ قدس سره في الفصوص فراجع إن اردته أمثله (٢) هذا مضمون أثر صريح عند الصوفية منه (٣) وهاتان

فشرطه العلمية وفي صفة فائدها فعلاية وقيل وجود فعلي، ومن ثمة اختلف في رحمن دون سكران وندمان وبنوأسد يصرفون جميع فعلاية لانهم يقولون في كل مؤنث له فعلاية اه وقال في التسهيل واختلف فيما لزم تذكره كالحيان بمعنى كبير اللحية فمن منعه الحقه يباب سكران لانه أكثر ومن حذفه رأى أنه ضعف داعى منعه والاصل الصرف، واختار الزمخشري والشيخ الرضى وابن مالك واستظهره البيضاوى عدم الصرف إلحاقا له بما هو أغلب في باب لان الغالب في فعلاية صفة فعلي حتى ذكر الامام (١) السيوطى أن مامؤنثه فعلاية لم يحى إلا أربعة عشر لفظاً بل إن فعلاية صفة من فعل بالكسر لم يحى منه مامؤنثه فعلاية أصلاً إلا ما رواه المرزوقى من خشيان وخشيانة وإنما اقتضى إلحاقاً أظهرية ذلك مع أن كون الأصل في الاسم الصرف يقتضى خلافه لأن رعاية ما هو الغالب في النوع أولى من رعاية الأصل، والحشر مع الجماعة عيد. ولما رأى السعد أن هذه المسألة مما تعارض فيها الأصل والغالب ولم يترجم عنده أحدهما مال إلى جواز الصرف وعدمه عملاً بالأمرين والاعمال في الجملة أولى من الإهمال بالكلية وحيث لم يسمع هذا الاسم إلا مضافاً أو معرفاً بأل أو منادى وما ورد شاذاً في البيت لا يصلح شاهداً لأحد الأمرين لاحتمال أن يكون ممنوعاً وألفه للاطلاق عدلوا إلى الاستدلال واتسعت دائرة المقال والرحيم سليم من هذا فافهم ذاك والله يتولى هداك، وإنما جعل الله البسمة مبدأ كلامه لوجهين، أما الأول فلأنها إجمال ما بعدها وهى آية عظيمة ونعمة للعارف جسمة لانهاية لفوائدها ولا غاية لقيمة فرائدها والباحث عنها مع قصرها إذا أراد ذرة من علمها ودره من علمها احتاج إلى باع طويل في العلوم واطلاع عريض في المنطوق والمفهوم، مثلاً إذا أراد أن يبحث عن الباء من حيث أنها حرف جر بل عن سائر كلماتها من حيث الأعراب والبناء احتاج إلى علم النحو وإذا أراد أن يبحث عن أصول كلماتها كيف كانت وكيف آلت احتاج إلى علم الصرف والاشتقاق وإن أراد أن يبحث عن نحو القصر بأقسامه وهل يوجد فيها شيء منه احتاج إلى علم المعاني وإن أراد أن يبحث عما فيها من الحقيقة والمجاز احتاج إلى علم البيان وإن أراد أن يبحث عما بين كلماتها من المحسنات اللفظية احتاج إلى علم البديع وإن أراد أن يبحث عنها من حيث أنها شعر أو نثر موزون أو غير موزون مثلاً احتاج إلى علمي العروض والقوافي وإن أراد أن يعرف مدلولات الألفاظ لغة احتاج إلى مراجعة اللغة وإن أراد أن يعرف من أى الأقسام وضع هاتيك الألفاظ احتاج إلى علم الوضع وإن أراد معرفة ما فى رسمها احتاج إلى علم الخط وإن أراد البحث عن كونها قضية ومن أى قسم من أقسامها أو غير قضية احتاج إلى علم المنطق وإن أراد أن يعرف أن كنه ما فيها من الاسماء هل يعلم أولاً احتاج إلى علم الكلام وإن أراد معرفة حكم الابتداء بها وهل يختلف باختلاف المبدوء به احتاج إلى علم الفقه وإن أراد معرفة أن ما فيها ظاهر أو نص مثلاً احتاج إلى علم الأصول وإن أراد معرفة تواترها احتاج إلى علم المصطلح وإن أراد معرفة أنها من أى مقولة من الاعراض احتاج إلى علم الحكمة وإن أراد معرفة طبائع حروفها احتاج إلى علم الحرف وإن أراد معرفة أنواع الرحمة المشار إليها احتاج إلى علم الافلاك وعلم تشريح الاعضاء وخواص الاشياء وعلم المساحة وغير ذلك وإن أراد معرفة ما يمكن التخلق به مما تدل عليه الاسماء احتاج إلى علم الأخلاق وإن أراد معرفة ما خفى على أرباب الرسوم من الاشارات فليضرع إلى ربه وإن أراد أن يقف على جميع ما فيها من الاسرار فليعد غير المتناهي وكيف يطمع في ذلك وهى عنوان كلام الله تعالى المجيد وخال وجنة القرآن الذى لا يأتىه الباطل

الزبادتان في الصفة مشابهاً لآلف التأنيث في عدم قولها هاء التأنيث فلذا لو قلنا انصرفت كندمان تدمانة فافهم اهمته

(١) أى في شرح الالفية اه

من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد

وعلى تفنن واصفيه بوصفه يفنى الزمان وفيه مالم يوصف

وإن أردت أن تمتحن ذهنك في بعض أسرارها فتأمل سرافتها واختتامها بجزفين شفوئين ومع كل ألف صورة متصلة بأول الأول وآخر الآخر وتحت الأول دائرة غيبية ظهرت في صورة الثاني وسر ما وقع فيها من أنواع التثليث أما أولاً ففي مخارج الحروف فانها ثلاثة الشفة واللسان والحلق في الباء واللام والهيم . وأما ثانياً ففي المحذوف من حروفها فانها ثلاثة أيضاً ألف الاسم وألف الله وألف الرحمن . وأما ثالثاً ففي المنطوق منها والمرسوم فانه ثلاثة أنواع أيضاً منطوق به مرسوم كالباء ومنطوق به غير مرسوم كالألف الرحمن ومرسوم غير منطوق به كاللام منه مثلاً . وأما رابعاً ففي المتحرك والسكن ، فتحرك لا يسكن كالباء وسكن لا يتحرك كالألف ، وقابل لها كيم الرحيم وقفاً ووصلاً ، وأما خامساً ففي أنواع كلماتها الملفوظة والمقدرة فهي على رأى اسم وفعل وحرف ، وأما سادساً ففي أنواع الجرائد فيها فهو جرح بحرف وباضافة وبتبعية على المشهور . وأما سابعاً ففي الاسماء الحسنى التي دمجتها فهي الله والرحمن والرحيم ، وأما ثامناً ففي العاملية والمعمولية فكلمة عاملة غير معمولة ومعمولة غير عاملة وعاملة معمولة ، وأما تاسعاً ففي الاتصال والانفصال فتصل بما بعده فقط وبما قبله فقط وبما بعده وقبله ، وفي كل واحد من هذه الثلاثيات أسرار تحير الأفكار وتبهر أولى الابصار وانظر لم اشتملت حروفها على الطبائع الأربع وتقدم في الظهور الهواء (١) ولم تانت تسعة عشر ، ولم اعتنق اللام الألف واتصلت الميم باللام والهيم بالراء والنون بها نطقاً لا خطاً ولم فتح ما قبل الألف حتى لم يتغير في موضع أصلاً ؟ وتفكر في سر ترتيب الالفاظ وسكون السين وتحرك الميم ونقطتي الياء ونقطة النون والباء ، والامر وراء ما يظنه أرباب الرسوم ونهاية ما ذكره البحث عن المدلولات وتوسيع دائرة المقال بابتداء الاحتمالات ، وقد صرح السرميني بابتداء خمسة آلاف وثلاثمائة ألف واحد وتسعين ألفاً وثلاثمائة وستين احتمالاً وزدت عليه من فضل الله تعالى حين سئلت عن ذلك بما يقرب أن يكون بمقدار ضرب هذا العدد بنفسه والدائرة أوسع إلا أن الواقع البعض ، ولقد خلوت ليلة لبليلى هذه الكلمة وأوقدت مصباح ذلى في مشكاة حضرتها المكرمة وفرشت لها سرى وضممتها سحراً إلى سحري ونحري

فكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وأما الوجه الثاني فلتعلم العباد إذا بدعوا بأمر كيف يبدعون به ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم فيأرواه عنه أبو هريرة وأخرجه الحافظ عبد القادر الرهاوى «كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بيسم الله فهو أبتى» والبال الحال والشأن فعنى ذى بال شريف يحتفل به ويهتم كما نه شغل القلب وملكه حتى صار صاحبه ، وقيل شبه الامر العظيم بذى قلب على سبيل الاستعارة المسكنية والتخييلية ، وفي هذا الوصف فائدتان إحداهما رعاية تعظيم اسم الله تعالى لأن يبتدىء به في الامور المعتقد بها . والآخرى التيسير على الناس في محقرات الامور كذا قالوه ، وعندى أن الاظهر جعل الوصف للتعميم كما في قوله تعالى : (ولا طائر يطير بجناحيه) أى كل أمر يخطر بالبال جليلاً كان أو حقيراً لا يبدأ به الخ . وفي هذا غاية الاظهار لعظمة الله تعالى وحث على التبرى عن الحول والقوة إلا بالله . وإشارة إلى أن قدر العباد غير مستقلة في الأفعال فحمل تبنة كحمل جبل إن لم يعن الله الملك المتعال وقد أمر سبحانه وتعالى بالاكثار من ذكره فقال تعالى : (فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكراً)

(١) قال الشيخ الأكبر قدس سره : وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى « لولا الهوى في الكون ما عبد الهوى اه

وحيث لم يجب ذلك كما هو معلوم يحصل للناس تيسير، وقد سن صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بعض الأشياء ونفى الحرج نفي وجوبها وفي قوله عليه الصلاة والسلام «ليسأل أحدكم ربه حاجته كلها حتى شفع نمله» وما روى «أن الله تعالى أوحى إلى موسى عليه السلام يا موسى سلني حتى ملح قدرك وشراك نملك» ما يدفع عنك توهم عدم رعاية التعظيم في ذكره تعالى عند محقرات الأمور وأي فرق عند المنصفين ذكره سبحانه عندها وطلبها منه . على أن العارف الجليل لا يقع بصره على شيء حقير (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئاً وهو حسير) نعم التسمية على الحرام والمكروه مما لا ينبغي بل هي حرام في الحرام لا كفر على الصحيح مكروهة في المكروه وقيل مكروهة فيهما إن لم يقصد استخفافاً وإن قصده - والعياذ بالله تعالى - كفر مطلقاً وهذا لا يضر فيما قلناه كما لا ينبغي . وقد اضطرب الحديث هنا فوقع في بعض الروايات لا يبدأ فيه بالحمد لله وفي بعضها بحمد الله وفي البعض أجزم وفي أخرى أقطع وفي خبر كل كلام وفي أثر يبدأ وفي آخر يفتح وفي موضع وضع الذكر بدل الحمد إلى غير ذلك مما لا ينبغي على المتتبع حتى قيل إنه مضطرب سنداً ومتناً ولولا أنه في فضائل الأعمال ما اغتفر فيه ذلك على أنه تقوى بالمتابعة معنى أيضاً والشهرة في دفع التعارض بين الروايات تغني عن التعرض للاستيفاء، واستحسن فيه أن روايتي البسملة والحمدلة تعارضتا فسقط قيداها كما في مسألة التيسيع في الغسلات عند الشافعي ورجع للمعنى الأعم وهو إطلاق الذكر المراد منه إظهار صفة الكمال وقيل إن المراد في كل رواية الابتداء بأحدهما أو بما يقوم مقامه ولو ذكر آخر بقرينة تعبيره تارة بالبسملة وأخرى بالحمدلة وطوراً بغيرهما ولا يرد على كل أنا نرى كثيراً من الأمور يبدأ فيه بما ورد في الحديث مع أنه لا يتم ونرى كثيراً منها بالعكس لأننا نقول المراد من الحديث أن لا يكون معتبراً في الشرع فهو غير تام معنى وإن كان تاماً حسافاً بسم الله تعالى تتم معاني الأشياء ومن مشكاة بسم الله الرحمن الرحيم تشرق على صفحات الأكوان أنوار البهاء

ولو جلست سرا على أكمة غدا بصيرا ومن راووقها تسمع الصم
ولو أن ركبا يمموا ترب أرضها وفي الرب ملسوع لما ضره السم
ولو رسم الراق حروف اسمها على جبين مصاب جن أبرأه الرسم
وفوق لواء الجيش لو رقم اسمها لاسكر من تحت اللوا ذلك الرقم

ولما افتتح سبحانه وتعالى كتابه بالبسملة وهي نوع من الحمد ناسب أن يردفها بالحمد الكلي الجامع لجميع أفراد البالغ أقصى درجات الكمال فقال جل شأنه : (الحمد لله رب العالمين) وهو أول الفاتحة وآخر الدعوات الخاتمة كما قال تعالى (وآخر دعوانهم أن الحمد لله رب العالمين)

كان الحب دائرة بقلبي فأوله وآخره سواء

وقد قيل للجنيد قدس سره ما النهاية؟ فقال الرجوع إلى البداية وفيه أسرار شتى، والحمد على المشهور هو الثناء باللسان على الجليل سواء تعلق بالفضائل أم بالفواضل، قالوا ولا بد لتحقيقه من خمسة أمور محمود به ومحمود عليه وحامد ومحمود وما يدل على اتصاف المحمود بصفة فالأول صفة تظهر اتصاف الشيء بها على وجه مخصوص ويجب كونه صفة كمال ولو ادعاء إذ المناط التعظيم ولا فرق عند الامام الرازي قدس سره بين كونه ثبوتياً أو سلبياً متعدياً أو غير متعدٍ ولا بين كونه صادراً عن المحمود یا اختياره أو لانا قرره العلامة البدواني وصدر الافاضل في حواشي التجريد

والمطالع وجزم به المحقق الملاحس ووادعى أنه الأشهر إلا أن العلامة في شرح التهذيب نقل عن البعض وجوب كونه اختياريا واختاره كما في المحمود عليه فكالم يسمع الحمد على رشاقة القدوصباحة الحمد لم يسمع الحمد بها وعدم حمد اللؤلؤة كما يمكن كونه من جهة حال المحمود عليه يمكن كونه من جهة المحمود فجعله دليلا على أحدهما فقط تحكم، الثاني ما يقع الثناء بازائه ويقابله بمعنى أن المثنى عليه لما اتصف به أظهر كاله ولولاه لم يتحقق ذلك فهو كالعلة الباعثة وقد يكون الشيء الواحد محمودا به وعليه معان رأى من ينعم أو يصلى فأظهر اتصافه بذلك فهناك يتحقق الأمران الحثيتين ويجب أن يكون كالا على نحو ما سبق وظاهر كلام الجمهور أنه أعم من كونه فعلا صادرا من المحمود أو كيفية قائمة به ويفهم كلام الامام اختيار الاول واشترط أن يكون حصوله من المحمود باختياره، واستشكل الحمد على صفاته تعالى الذاتية سواء جعلت عين ذاته أو زائدة عليها، وأجيب بأن الحمد عليها بتزيلها منزلة الاختيارى لكون ذاته كافية فيها أو بأن المراد بالفعل الاختيارى المنسوب إلى الفاعل المختار سواء كان مختارا فيه أولا. وقيل انها صادرة بالاختيار بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لا بمعنى صحة الفعل والترك أو بمعناه والصفات صادرة بالاختيار وسبقه عليها ذاتي فلا يلزم حدوثها، وقيل انه بالنظر إلى حمد البشر فالمراد ما جزمه اختيارى كما قيل في قيد اللسان وأورد على الاول مع ما فيه أنه إنما يحسن إذا كان المعتاد في الافعال الاختيارية كون فاعلها مستقلا في إيجادها من غير احتياج إلى شيء آخر من آلة وغيرها ليظهر استقامة التنزيل وليس كذلك فان العمل الاختيارى يحتاج إلى العلم والقدرة والكثير إلى آلة وأسباب وعلى الثاني أنه خلاف المتبادر وعلى الثالث أن هذا المعنى ادعاه الحكماء حين قالوا بتقديم العالم للإيجاب فلزمهم أن لا يكون لموجده إرادة وقالوا إن صدق الشرطية لا يقتضى وجود مقدمها ولا عدمه فقدم الأولى بالنسبة إلى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الثانية دائم اللا وقوع ولهذا أطلق عليه الصانع وهو من له الارادة وهو صرح بمرد من قوارير لأن ما بالارادة يصح وجوده بالنظر إلى ذات الفاعل فان أريد بالدوام الدوام مع صحة وقوع النقيض فهو مخالف لما صرحوا به من إيجاب العالم بحيث لا يصح عدم وقوعه منه وإن أريد مع امتناع الوقوع فليس هناك من الارادة إلا لفظها ومتعلقها لا يحصى عن حدوثه والعالم عندهم قديم واختيار الشق الأول ثم القول بأن الصادر عن الموجب بالذات ليس واجبا كذلك بل يمكن بذاته والقدم زمانى لا ذاتى وصحة وقوع النقيض لا يقتضى الوقوع إذا أحجم القلم عنه إنما يظهر في العالم ويبقى مانح فيه من الصفات ولا أقدم على إطلاق القول بإمكانها لا احتياجها للذات واستنادها اليها وعلى الرابع أن اتصاف الصفات بالصدور لو انشرح لتوجيه الصدور يبقى الاشكال في صفة القدرة ولا قدرة لدعوى صدرها بالاختيار وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه فلا حسم وعلى الخامس أن هاتيك الصفات مقدسة عن أن تشرك مع صفة البشر في جنس وأين الازلى من الزائل؟ على أنه على ما فيه خلاف المناسق إلى الذهن ولكثرة المقال والقليل لم يشترط بعضهم في المحمود عليه أن يكون اختياريا لانه الباعث على الحمد أى مانع من أن لا يكون كذلك ومن ذلك (عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا) وعند الصباح يحمد القوم السرى، وجاورته فما حمدت جواره ■

والصبر يحمد في المواطن كلها إلا عليك فانه مذموم

والحق الحقيق بالاتباع أن الحمد للغوى لا يكون إلا على الافعال الاختيارية والحمد على الصفات الذاتية إما لغوى راجع لما يترتب عليها من الآثار الاختيارية، أو عرفى ولا ضرر في تعلقه بها، وما ذكر من الامثلة ونحوها فالحمد فيها مجاز عن الرضا، ويقال في الآيات زيادة عليه أن محمودا حال من الضمير المنصوب أو نعت لمقاما والمعنى محمودا فيه

النبي لشفاعته أو الله تعالى لتفضله عليه بالأذن وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيقه (والثالث) وهو من يتحقق منه الحمد وشرطه أن يكون معظما بثنائه للمحمود ظاهرا وباطنا كما حققه الصدر نعم لا يلزم اعتقاد اتصاف المحمود بالجميل عند المحققين بل الشرط عدم اقترانه بثبوت تحقير فيدخل الوصف بما قطع بانتفائه ولا يناقضه كما قال الدواني توجيه الشريف اشتراط التعظيم بأنه إذا عرى عن مطابقة الاعتقاد لم يكن حمدا بل سخرية لأنه أراد بالاعتقاد لازمه وهو إنشاء التعظيم لامعناه الحقيقي فان الحمد قد يكون إنشائيا ولا معنى لمطابقة الاعتقاد فيه لأن ما يتعلق به الاعتقاد لا يوصف حقيقة بمطابقته إذ المتبادر منها الاتحاد في الإيجاب والسلب أو ما يستلزمه أو يقول اليه وذا لا يوجد الا في القضايا ولذا لا تسمع أحدا يقول أن التصور يطابقه بل لو قال قائل أن مفهوم اضرب يطابق الاعتقاد ضرب عنه صفحا ور بما نسب لما يكره وحمل المطابقة على هذا أقرب من التزام اتصاف التصورات بالمطابقة واللامطابقة إذ ليس فيه سوى ذكر الملزوم وإرادة اللازم مع أن أهل العرف العام قد يطلقون الاعتقاد بهذا المعنى فيقولون فلان له اعتقاد في فلان ويريدون ما أردنا ولا بعد فيه لأن الناس يعدون الوصف بالجميل المعلوم الانتفاء إذا كان كذلك مدحا وحكما كما في كثير من القصائد (وأما الجواب) بأن الواصف يعتقد الاتصاف وبأن المراد معان مجازية واتصاف المنعوت بهامعتقد فيرده أن الأول خلاف البديهة والثاني خلاف الواقع والجواب عن الأول بأنه لو كان خلاف البديهة لم يقصد العقلاء إفادته ولم يكن اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي وعن الثاني بأنه لو كان خلاف الواقع لما كان مستعملا في معناه المجازي فليزم أن لا يكون ذلك الكلام حقيقة ولا مجازاً كلام نشأ من ضيق الصدر إذ لا يلزم من عدم اعتقاد المدلول أن لا يكون الكلام مستعملا فيه فالأخبار الغير المعتمدة كقول السني الخفي حاله: العبد خالق لأفعاله مستعمل في حقيقته غير معتقد بل جميع الأكاذيب التي يعتمدها أهلها كذلك ثم إن المجيب حمل أن الأول خلاف البديهة على أن مضمون تلك الأخبار خلافها وفرع عليه أنه يلزم أن لا يقصد العقلاء إفادته ويرد عليه المنع فان الأكاذيب التي يعتمدها العاقل قد تخالف البديهة مع قصد إفادتها لغرض ما كالتغليط أو التنكيث أو الامتحان أو للتدخل كما في كثير من القضايا حتى قال بعض المحققين: لا يلزم أن يكون ذلك الكلام - حقيقة ولا مجازاً وفيه تأمل (الرابع) المحمود وقد علمت ما يشترط فيه .

(الخامس) وهو ذكر ما يدل على اتصاف المحمود بالمحمودية وقد اشتهر تقييده باللسان وأريده جارحة النطق ولما كان الواقع كون آلة التكلم في الغالب هي تلك الجارحة خصوه بها فلو فقد إنسان لسانه فأنثى بحروفه الشفوية أو خالق النطق في بعض جوارحه فأنثى به - كما شوه في مقطوع جمع اللسان - فهو معدوقضية التقييد أن لا يكون الصادر عن جارحة له حمدا وقد قال تعالى: (وإن من شيء إلا يسبح بحمده) وأما حمد الله تعالى نفسه بنفسه مثلا فذهب الاكثر إلى أنه إخبار باستحقاق الحمد وأمر به أو مقول على السنة العباد أو مجاز عن إظهار الصفات الكمالية الذي هو الغاية القصوى من الحمد ومال السيد إلى الأخير . وقال الدواني كون الحمد في حقه سبحانه مجازا بعيد عن قاعدة أهل الحق من إثبات الكلام له حقيقة والقول مساوق للكلام فالأظهر أن الحصر في اللسان إضافي لمقابلة الجنان والاركان والمراد الأمر الذي مصدره اللسان غالبا وهو قيد غالبي يسوغ الاستعمال فيه واللفظ قد يكون موضوعا في أصل اللغة لعام ويشتهر في بعض مخصوص بحيث يصير فيه حقيقة عرفية وسبب الاشتهار إما كثرة تداول ذلك الفرد كما في الدابة وإما عدم الاطلاع على فرد آخر فيستعمله أهل اللسان في ذلك الفرد حتى إذا استمر ولم يطلع على إطلاقه على فرد آخر ظن أنه موضوع لخصوصه كما في الميزان فانه في الأصل موضوع لآلة الوزن، ثم من لم يطلع إلا على ماله لسان

وعمود ربما يحزم بأنه موضوع له فقط ولا يدري أن وراء ذلك موازين (١) ومثل هذا يجري في كثير من الألفاظ والأمر في المشتقات لا يكاد يخفى على من له أدنى فطنة لظهوره بالرجوع إلى قاعدة الاشتقاق وفي غيرها ربما يشبه على الجماهير وبذلك يفوت كثير من حقائق الكتاب والسنة فإن أكثرهما وارد على أصل اللغة وعلى ذلك فقس الحمد فإن حقيقته عندهم إظهار صفات الكمال، ولما كان الإظهار القول أظهر أفرادها وأشهرها عند العامة شاع استعمال لفظ الحمد فيه حتى صار كأنه مجاز في غيره مع أنه بحسب الأصل أعم بل الإظهار الفعلي أقوى وأتم فهو بهذا الاسم أليق وأولى كما هو شأن القول بالتشكيك وفرقوا بين الحمد والمدح بأموره

(أحدها) أن الحمد يختص بالثناء على الفعل الاختياري لذوى العلم والمدح يكون في الاختياري وغيره ولذوى العلم وغيرهم كما يقال مدحت اللؤلؤة على صفاتها (وثانيها وثالثها) أن الحمد يشترط صدوره عن علم لا ظن وأن تكون الصفات المحمودة صفات كمال والمدح قد يكون عن ظن وبصفة مستحسنة وإن كان فيها نقص ما (ورابعها) أن في الحمد من التعظيم والفخامة ما ليس في المدح وهو أخص بالعلاء والعظماء وأكثر إطلافاً على الله تعالى (وخامسها) أن الحمد إخبار عن محاسن الغير مع المحبة والاحترام والمدح إخبار عن المحاسن ولذا كان الحمد إخباراً يتضمن إنشاء والمدح خبراً محضاً (وسادسها) أن الحمد مأمور به مطلقاً ففي الأثر « من لم يحمد الناس لم يحمد الله » والمدح ليس كذلك « أحثوا في وجوه المداحين التراب » ويشعر كلام الزمخشري في الكشف والفايق بترادفهما في الأول أنهما أخوان وجعل فيه نقيض المدح أعنى الذم نقيضاً للحمد وفي الثاني الحمد المدح والوصف بالجميل فالمدح عنده مخصوص بالاختياري وتأول المدح بالجمال وصباحة الوجه واحتمال أن يراد من الأخوين ما يكون بينهما اشتقاق كبير بأن يشتركا في الحروف الأصول من غير ترتيب كجذب وجذب وأن الأدباء يجوزون التعريف بالأعم والنقيض هناك بالمعنى اللغوي ويجوز أن يكون شيء واحد نقيضاً لشيئين بينهما عموم وخصوص بهذا المعنى لا ينبغي ما قلناه بل إذا أنصفت تكاد تجزم بأن الزمخشري قائل بالترادف ولا تستفرك هذه الاحتمالات لأنها كسراب بقية نعم هذا القول بعيد منه وهو شيخ العربية وفتاها فالحق الذي لا ينبغي العدول عنه أن المدح يكون على غير الاختياري وكأنه لذلك لم يقل عز شأنه المدح لله كما قالوا لإظهار أن الله تعالى فاعل مختار وفي ذلك من الترغيب والترهيب المناسبين لمقام البعثة والتبليغ مالا يخفى (وأما الشكر) فهو أيضاً مغاير للحمد إلا أن بعضهم خصه بالعمل والحمد بالقول، وبعض جعله على النعم الظاهرة، والآخر على النعم الباطنة وادعى آخرون اختصاصه بفعل اللسان كالحمد في المشهور إلا أنه على النعمة واليه يشير كلام الراغب (٢)، والمعروف أنه ما كان في مقابلتها قولاً باللسان وعملاً وخدمة بالأركان واعتقاداً ومحبة بالجنان، وقول الطيبي إن هذا عرف أهل الأصول فإنهم يقولون شكر المنعم واجب ويريدون منه وجوب العبادة وهي لا تتم إلا بهذه الثلاثة وإلا فالشكر اللغوي ليس إلا باللسان غير طيب فإن ظاهر الكتاب والسنة إطلاق الشكر على غير اللسان قال تعالى (اعملوا آل داود شكرآ) وروى الطبراني (٣) عن النواسر بن سميعة « أن ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم الجذعاء سرقت فقال لئن ده الله تعالى علي لا شكرن ربى فلما ردت قال الحمد لله فانتظروا هل يحدث صوماً أو صلاة فظنوا أنه نسي فقالوا له: فقال ألم

(١) لموازين المياه وغيرها من موازين الحكمة اهـ (٢) قال الشكر هو الثناء على المحسن اهـ منه (٣) والحدث الآتي أيضاً فيه دلالة على هذا فافهم اهـ منه

أقل الحمد لله؟^(١) فلو لم يفهموا رضى الله تعالى عنهم إطلاق الشكر على العمل لم ينتظروه، وزاد بعضهم في أقسام الشكر رابعاً وهو شكر الله تعالى بالله فلا يشكره حق شكره إلا هو ذكره صاحب التجريد وأنشد

وشكرى ذوى الاحسان بالقلب تارة وبالقول أخرى ثم بالعمل الاثنى
وشكرى لربى لا بقلبي وطاعتي ولا بلساني بل به شكرنا عنا

والذى أطبق عليه الناس التثليث وعلى كل حال بينه وبين الحمد عموم وخصوص من وجه والحمد أقوى شعبة لأن حقيقته إشاعة النعمة والكشف عنها كما أن كفرانها اخفاؤها وسترها وتلك بالقول أتم لأن الاعتقاد أمر خفي في نفسه وعمل الجوارح وان كان ظاهراً إلا أنه يحتمل خلاف ما قصد به وكم فرق بين حمدت الله وشكرته ومجده وعظمته وبين أفعال العبادة وهي كلها موافقة للعادة ولسان الحال أنطق من لسان المقال أمر ادعائي كما هو المعروف في أمثاله، ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم فيما رواه ابن عمر رضى الله تعالى عنهما «الحمد رأس الشكر ما شكر الله تعالى عبد لا يحمده» وهو وإن كان فيه انقطاع إلا أن له شاهداً (١) يتقوى به وإن كان مثله فحيث كان النطق يحل كل مشتببه وكان الحمد أظهر الانواع وأشهرها حتى إذا فقد كان ماعداً بمنزلة العدم شبهه صلى الله تعالى عليه وسلم بالرأس الذى هو أظهر الأجزاء وأعلاها والأصل لها والعمدة في بقائها وكأنه هذا أنى به الرب سبحانه ليكون الرأس للرئيس ويفتح النفيس بالنفيس أو لانه لو قال جل شأنه الشكر لله كان ثناء عليه تعالى بسبب إنعام وصل إلى ذلك القائل والحمد لله ليس كذلك فهو أعلى كعباً وأظهر عبودية ويمكن أن يقال إن الشكر على الاعطاء وهو متناه والحمد يكون على المنع وهو غير متناه فالابتداء بشكر دفع البلاء الذى لانهاية له على جانب من الحسن لانهاية له ودفع الضرر أهم من جلب النفع فتقديمه أخرى، وأيضاً مورد الحمد في المشهور خاص ومتعلقه عام والشكر بالعكس مورد أو متعلقاً ففى إيراد دونه إشارة قدسية ونكتة على ذوى الكثرة خفية وإلى الله ترجع الامور وكان له مراعاة هذه الاشارة لم يأت بالتسبيح مع أنه مقدم على التحميد إذ يقال سبحان الله والحمد لله على أن التسبيح داخل في التحميد دون العكس فان الاول يدل على كونه سبحانه وتعالى مبرأ في ذاته وصفاته عن النقائص والثاني يشير إلى كونه محسناً إلى العباد ولا يكون محسناً اليهم إلا إذا كان عالماً قادراً غنياً يعلم مواقع الحاجات فيقدر على تحصيل ما يحتاجون اليه ولا يشغله حاجة نفسه عن حاجة غيره، وإن أبيت - ولا أظن - قلنا كل تسبيح حمد وليس كل حمد تسبيحاً لأن التسبيح يكون بالصفات السلبية فحسب والحمد بها وبالثبوتية على ما سلف فهو أعم منه بذلك الاعتبار (٢) فافتتح به لانه لجمعيته وشموله أوفق بحال القرآن وتقديم التسبيح هناك لغرض آخر ولكل مقام مقال والتعريف هنا للجنس ومعناه الاشارة إلى ما يعرفه كل أحد من أن الحمد ما هو مثله في قول لبيد يصف العير وأتته :

وأرسلها العراك ولم يذدها ولم يشفق على نفص (٣) الدخال

(١) فمن انس قال قال رسول الله ﷺ «إن إبراهيم سأل ربه فقال يا رب ماجزأ من حمدك؟ قال الحمد مفتاح الشكر والشكر يبرج به إلى رب العرش رب العالمين قال فما جزأ من سبحك؟ قال لا يعلم تأويل التسبيح إلا رب العالمين» اه منه
(٢) فمن محمد بن النصر قال قال آدم عليه السلام: يا رب شغلتنى بكسب يدى فملئنى شيئاً فيه مجاميع الحمد والتسبيح فأوحى الله تبارك وتعالى اليه إذا أصبحت فقل ثلاثاً وإذا أمسيت فقل ثلاثاً الحمد لله رب العالمين حمداً يوافي نعمه ويكافئ مزيده فذلك مجاميع الحمد والتسبيح اه منه (٣) المعروف في كتب اللغة نفص

وعليه جمع منهم الزمخشري حتى قال والاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس وهم قد صار هذا معترك الافهام
ومزدحم أفكار العلماء الاعلام، فقليل: إنه مبنى على مسألة خلق الاعمال فان أفعال العباد لما كانت مخلوقة لهم
عند المعتزلة كانت المحامد عليها راجعة اليهم فلا يصح تخصيص المحامد كلها به تعالى ورد بأن اختصاص الجنس
يستلزم اختصاص أفراد أيضاً إذ لو وجد فرد منه لغيره ثبت الجنس له في ضمنه وصح هذا عندهم لان الأفعال
الحسنة التي يستحق بها الحمد إنما هي بأقدار الله تعالى وتمكينه فهذا الاعتبار يرجع الامر اليه كله وأما حمد غيره
فاعتداد بأن النعمة جرت على يده، وقيل انه جعل الجنس في المقام الخطائي منصرفاً إلى الكامل كأنه كل الحقيقة
ورد بأنه يجوز في الاستغراق أيضاً بأن يجعل ما عدا محامده كالعدم فلا فرق بين اختصاص الجنس والاستغراق
في منافاتهما ظاهراً لمذهبه ودفعهما بالعناية، وقيل مبناه على أن المصادر نائبة مناب الأفعال وهي لاتعدو دلالتها عن
الحقيقة إلى الاستغراق ورد بأن ذلك لا ينافي قصد الاستغراق بمعونة القرائن، وقيل إنما اختاره بناء على أنه المتبادر
الشائع لاسيما في المصادر وعند خفاء القرائن ورد بأن المحلى بلام الجنس في المقامات الخطائية يتبادر منه الاستغراق
وهو الشائع هناك مطلقاً وأي مقام أولى بملاحظة الشمول والاستغراق من مقام تخصيص الحمد به سبحانه تعظيماً،
فقرينة الاستغراق كمنار على علم فالحق أن سبب الاختيار هو أن اختصاص الجنس مستفاد من جوهر الكلام
ومستلزم لاختصاص جميع الافراد فلا حاجة في تأدية المقصود من إثبات الحمد له تعالى وانتفائه عن غيره إلى أن
يلاحظ بمعونة الامور الخارجية بل نقول على ما اختاره يكون اختصاص الافراد بطريق برهاني فيكون أقوى من
إثباته ابتداء وفيه أن فهم اختصاص الجنس من جوهر الكلام يدل على سرعته وهو معنى التبادر وقدره، وأيضاً
إذا كان الاختصاص بطريق برهاني فلا شبهة في خفائه فأين النار وأين العلم؟ وقيل غير ذلك ولا يبعد أن يقال أن
اختيار الزمخشري كون التعريف للجنس وكون القول بالاستغراق وهم لا يبعد أن يكون رعاية لزعة اعتزالية
وأن يكون لكتبة عربية لانه جعل أصل المعنى نحمد الله حمداً وزعم أن إياك نعبد وإياك نستعين بيان الحمد كأنه
قيل كيف نحمد ونؤتي قليل إياك نعبد ثم سئل وأجاب فقل في توجيه ذلك أنه لما كان معناه نحمد الله حمداً كان
إخباراً عن ثبوت حمد غير معين من المتكلم له تعالى على أن المصدر للعدد فأتجه أن يقال كيف نحمد ونؤتي قليل
كيفية حمد فأنها غير معلومة فبين بقوله تعالى إياك نعبد الخ أي نقول هذه الكلمات ونحمد بهذا الحمد فورد
السؤال عن التعريف لأن المناسب للابهام ثم البيان التنكير وأجاب أنه لتعريف الجنس من حيث وجوده في فرد
غير معين ولذا بين، وقيل لما كان المعنى نحمد حمداً كان المصدر للتأكيد فيكون دالاً على الحقيقة من غير دلالة على
الفردية والسؤال المقدر عن كيفية صدور تلك الحقيقة والجواب أنا نحمد حمداً مقارناً للفعل الجوارح وفعل
القلب ولا يقتصر على مجرد القول ثم أورد بأنه يكفي لإفادة هذا المصدر المنكر فإفادة التعريف؟ فأجاب بأنه تعريف
للجنس للإشارة إلى الماهية المعلومة للمخاطب من حيث هي، وعلى هذين التوجيهين يكون اختياره الجنس ومنعه
الاستغراق لرعاية مذهبه والاختصاص على الاول اختصاص الفرد وعلى الثاني اختصاص الجنس باعتبار
الكمال ولا يخفى سقوط اعتراض السعد حيث تدب أن الاختصاصين متلازمان وكل منهما مخالف لمذهبه ظاهراً. ووافق
له تأويلاً فلا يكون رعاية المذهب موجباً لاختيار الجنس دون الاستغراق ولا يرد ما أورد السيد على الثاني من أنه
كما يجوز الحمل على الجنس باعتبار الكمال على مذهبه يجوز الحمل على الاستغراق باعتبار تنزيل محامد غيره منزلة العدم
لان فيه تطويل المسافة والاتجاه إلى معونة المقام من غير حاجة، وقيل حاصل الجواب عن كيفية صدور تلك

الحقيقة بتخصيص العبادة المشتملة على الخد وغيره لان انضمام غيره معه نوع بيان لكيفيته أى حال حمدنا أنا
نجمه بسائر عبادات الجوارح والاستعانة في المهمات ونخص مجموعها بك وتقدير السؤال والجواب بحاله وحينئذ
لا يصح أن يكون الاختيار للرعاية لأن الاختصاصين متلازمان بل لان الحمد مصدر ساد مسد الفعل وهو لا يدل
إلا على الحقيقة فكذا ما ينوب منابه وإن كان معرفة ليصح بيانه بإياك نعبد والحمد على الاستغراق يبطل النيابة إذ
يصير الكلام مسوقا لبيان العموم ولا يصح البيان، وهذا الاختيار مستفاد من جعل إياك نعبد يانا الحمد ولعل الذي
دعاه اليه ترك العاطف فظن أنه لذلك لا يكون إلا يانا وهو من التعكيس لأن جعل الصدر متبعو عا للعبز أولى من
العكس فالمحققون المحقون على تعميم الحمد وأن الفصل (١) لأن الكلام الاول جار على المدح للغائب بسبب
استحقاقه كل الحمد والثاني جار على الحكاية عن نفس الحامد وبيان أحواله بين يدي الباطن الظاهر والاول
الآخر فترك العطف للترقية بين الحالتين للبيان، ويدل على ذلك أن أحسن الالتفات أن يكون النقل من إحدى
الصيغتين إلى الأخرى في سياق واحد لمعلوم واحد ولا يبان له على البيان على أن جعل إياك نعبد يانا ربما يناقض
ما دعاه من أن الشكر بالقلب والجوارح واللسان والحمد بالآخر لان العبادة تكون بها كلها فيلزم أن يكون الحمد
كذلك وأيضا الذهاب إلى فسحة الالتفات والقول بأن قوله الحمد الخ وارد على الشكر اللسان وإياك نعبد مشعر
بالشكر بالجوارح وإياك نستعين مؤذن بالشكر القلبي أولى من الفرار إلى مضيق القول بالبيان، وأيضا في تعقيب
هذه الصفات للحمد إشعار بأن استحقاقه لا تصافه بها وقد تقرر أن في اقتران الوصف المناسب بالحكم إشعارا بالعلية
وهنا الصفات بأسرها تضمنت العموم فينبغي أن يكون العموم في الحمد أيضا لأن الشكر يقتضى المنعم والمنعم عليه
والنعمة فالمنعم هو الله تعالى والاسم الأعظم جامع لمعاني الاسماء الحسنی ما علم منها وما لم يعلم والمنعم عليه العالمون
وقد اشتمل على كل جنس مما سمي به وموجب النعم الرحمن الرحيم وقد استوعب ما استوعب فاذا لا يستدعى
تخصيص الحكم ببعض سوى التحكم أو التوهم، هذا وأنا لو خليت وطبعي لا أمتنع أن تكون أَل للحقيقة من
حيث هي كما في قولهم الرجل خير من المرأة أو لها من حيث وجودها في فرد غير معين كما في ادخل السوق أو لها في
جميع الأفراد وهو الاستغراق كما في (إن الانسان لفي خسر) والقول بأن هذا المقام أب عن الاستغراق لأن اختصاص
حقيقة الحمد به تعالى أبلغ من اختصاص أفرادها جمعا وفردا لاستلزام الأول الثاني وسلوك طريقة البرهان أقضى
لحق البلاغة، وأيضا أصل الكلام نحمد الله تعالى حمدا وحمدنا به ضر لا كل وفي اختصاص الجنس إشعار بأن حمد
كل حامد لكل محمود حمد لله تعالى على الحقيقة لأنه إنما حمده على الصفات الكمالية المقاضة عليه من الفياض الحق جل
وعلا فهو فعله على الحقيقة والحمد على الفعل الجميل والمعتزلي وإن قال بالاستقلال لا يمنع أن الأقدار والتمكين منه
تعالى فيمكنه من هذا الوجه أن يعمم عند مقتضى له وقد صرح بهذا الزمخشري أول التغان فقال في قوله تعالى:
(له الملك وله الحمد) قدم الظرفان ليدل بتقديهما على معنى اختصاص الملك والحمد بالله تعالى ثم قال وأما حمد غيره
فاعتداد بأن نعمة الله تعالى جرت على يده وقد يقال أيضا على أصله أن الحمد المستغرق لا يجوز أن يختص بل
الحمد الحقيقي الكامل الذي يقتضيه إجراء هذه الصفات فاللام للحقيقة ويراد أكمل أنواعها فهو من باب ذلك
الكتاب وحاتم الجود لأنه الذي يحق أن يطلق عليه الحقيقة حتى كأنه كلها لا لأنها للاستغراق في المقام الخطائي
وتنزيل غير ذلك منزلة العدم فانه تطويل للساق مع قصرها كلام لا قبله وإن جل قائله ويعرف الرجال بالحق لا الحق

(١) وهو ترك العاطف اه منه

بالرجال كيف ومن سنة الله تعالى التي لا تبدل لها إجراء الكلام على سبيل الخطابة وإن كان برهانها فهي أكثر تأثيراً في النفوس وأنفع لعوام الناس كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى عند قوله تعالى: (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة) فالتحرز عن الاستغراق احترازاً عن المقام الخطابي ذهول عن مرمى كلام الله تعالى، ثم لما كان المقام مقتضياً لدقائق النعم وروادفها لم يكن تنزيل الحمد الغير الكامل منزلة العدم من مقتضيات المقام وتصريح الزمخشري في التغاين بالتعميم ممنوع للفرقة بين استغراق أفراد الحمد الخارجية والذهنية الحقيقية والمجازية الكاملة وغير الكاملة وبين اختصاص حقيقة الحمد بما يشعر به قوله وذلك لأن الملك على الحقيقة له وكذلك الحمد فكما أنه لا ينفي الملك عن غيره مطلقاً فكذلك لا ينفي الحمد عنه كذلك فإن من أصل المعتزلة أن نعمة الله تعالى جارية على يد العبد لكنه موجود لانعمائه فله حمد يليق بإيجاده والله تعالى حمد يليق بتمكينه وإفاضته وهو الحمد الكامل المختص به عز شأنه لذلك وفي الكشف ما يؤيد (١) ما قلناه لمن أمعن النظر، وأما حديث إن اختصاص حقيقة الحمد أبلغ من اختصاص الأفراد لاستلزام الأول الثاني فيجاب عنه بأن اختصاص الأفراد الخارجية والذهنية كما قررنا مستلزم لاختصاص الحقيقة أيضاً إذ لم يبق لها فرد غير مختص فأين توجد فلا استلزام متعاكس على أن حقيقة الحمد يصدق عليها الحمد فهي فرد من أفرادها كما قال الدامغانى: فإذا خصص جميع أفراد الحمد به اختصاص حقيقة أيضاً وكون الأصل نحمد الله تعالى حمداً ليس بقاطع احتمال الاستغراق الآن فقد تغير الحال، وأنت إذا تأملت بعد يرتفع عنك سجاف الاشكال ولست أقول أن الحمد أينا وقع يفيد ذلك بل إذا دعا المقام إليه أجنباه ولهذا فرقوا بين هذا الحمد وحمد الانعام إذ عموم الربوبية وشمول الرحمة واستمرار الملك هنا تقتضى استغراق الأفراد توفية لحق هذه السورة وحرصاً على الثناء نظمها بخلاف ما في تلك السورة فإن العمومات مفقودة فيها (ومن الغريب) أن بعضهم جعلها للعهد، قال الفاكهي: سمعت شيخنا أبا العباس المرسى يقول قلت لابن النحاس ما تقول في الألف واللام في الحمد أجنبية هي أم عهدية؟ فقال يا سيدي قالوا إنها جنسية فقلت له الذي أقول إنها عهدية وذلك أن الله تعالى لما علم عجز خلقه عن كنه حمده حمد نفسه بنفسه في أزاله نيابة عن خلقه قبل أن نحمده فقال أشهدك أنها للعهد واستأنس له بما صح عنه صلى الله تعالى عليه وسلم من قوله «اللهم لا تحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» وأغرب من هذا ما ذهب إليه بعض ساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم وليس بالغريب عندهم أن الحمد لله على حد الكبرياء لله (ألا له الخلق والأمر) فهو الحامد والمحمود والجميع شئونه ولهم كلام غير هذا والكل يسقى بماء واحد، وعن إمامنا الماتريدي روح الله تعالى روحه أنه جعل هذا حمداً من الله تعالى لنفسه قال وإنما حمد نفسه ليعلم الخلق ولا ضير في ذلك لأنه سبحانه هو المستحق لذاته الحقيقية بما هنالك إذ لا عيب يمسّه ولا آفة تحل به (ثم أن الحمد) فيما تواتر مرفوع وهو مبتدأ خبره لله وقرأ الحسن البصري وزيد بن علي الحمد لله باتباع الدال اللام وإبراهيم بن عتبة وأهل البادية بالعكس وجاز ذلك استعمال مع أن الاتباع إنما يكون في كلمة واحدة لتنزيلها لكثرة استعمالها مقتربين منزلة الكلمة الواحدة، واختلف في الترجيح مع الإجماع على الشذوذ فقيل قراءة إبراهيم أسهل لأميرين أحدهما أن اتباع الثاني للأول أيسر من العكس وإن ورد كما في مد وشد وأقبل وأدخل لأنه جار مجرى السبب والمسبب وينبغي أن يكون السبب أسبق رتبة من المسبب، وثانيهما أن ضمة الدال إعراب وكسرة اللام بناء وحرمة الاعراب أقوى من حرمة البناء

(١) فانه قال: وهذه الاوصاف التي أجريت على الله سبحانه وتعالى - إلى قوله - دليل على أن من كانت هذه صفاته لم يكن أحق منه بالحمد اه منه •

والمطرّد غلبة الأقوى الأضعف وقيل ان قراءة الحسن أحسن لأن الاكثر جعل الثاني متبوعا لأن ماضى فات ولأن جعل غير اللازم تابعا لل لازم أولى والاستقامة عين السكامة وكأنه لتعارض الترجيح قال الزمخشري: وأشف القراءتين قراءة ابراهيم فعبر بأشف وهو من الاضداد، وقرأ هرون بن موسى الحمد لله بالنصب وعامة بنى تميم وكثير من العرب ينصبون المصادر بالالف واللام وهو بفعل محذوف قدره نحمد بنون الجماعة لأنه مقول على ألسنة العباد ومناسب لعبد ونستعين لابنون العظمة لعدم مناسبتها لمقام العبادة المقتضى لغاية التذلل والخضوع ويجوز أن يكون من باب

وإن حدثوا عنها فكلّى مسامع وكلّى إذا حدثتهم ألسن تلو

وحمل الغزالي قدس سره حديث صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة على ذلك وأرفع القراءات قراءة الرفع لدلالة الجملة الاسمية على الثبوت والداوم بقرينة المقام بخلاف الفعلية فإنها تدل على التجدد والحدوث وإن كان هناك ظرف فإن قدر متعلقه إسما فهو ظاهر والا فقد قيل الخبر الفعلي إنما يفيد الحدوث إذا كان مصرحا به على أنه قيل لا تقدير، وما ذكره النحاة لأمر صناعي اقتضاه كقولهم الظرفية اختصار الفعلية، وقيل أن الجملة الاسمية بمجرد هالات تدل على ذلك بل مع انضمام العدول وإن أعجبك فالترمه فقد قيل بالعدول هنا ولكن ليس هذا في كلام الشيخ عبد القاهر (١) بل من تدبر كلامه في بحث الحال من الدلائل دفع بأقوى دليل الحال الذي عرض لناظرين، وقولهم المضارع يفيد الاستمرار أرادوا به الاستمرار التجددى في المستقبل لافي جميع الازمنة فلا ينافي ما قلنا، واختار الجملة الاسمية ههنا إجابة لداعى المقام، وقد قال غير واحد ان أصل هذا المصدر النصب لأن المصادر إحداث متعلقة بمحالتها فيقتضى أن تدل على نسبتها إليها والاصل في بيان النسبة في المتعلقات الافعال فينبغي أن تلاحظ معها ويؤيد ذلك كثرة النصب في بعضها والتزامه في بعض آخر وقد تنزل منزلة أفعالها فتسد مسدها وتستوفي حقها لفظا ومعنى فيكون ذكرها معها كالشريعة المنسوخة يستنكرها المتدين بعقائد اللغة ﴿وبقى ههنا أمور﴾ الاول اختلف في جملة الحمد هل هي إخبارية أم إنشائية فالذى عليه معظم العلماء أنها إخبارية كما يقتضيه الظاهر لما يلزم على الانشاء من انتفاء الاتصاف بالجميل قبل حمد الحامد ضرورة أن الانشاء يقارن معناه لفظه في الوجود واللازم باطل فاللزوم مثله ولا يرد أن القصد إحداث الحمد لا الاخبار بثبوته لأن الاخبار بثبوت جميع المحامد لله تعالى هو عين الحمد كما أن قولك الله واحد عين التوحيد، وألف العلامة البخارى في الانتصار لذلك ورد من زعم أنها إنشائية وأطال فيه واهتم برده ابن الهمام وذكر أن ما ذكر باطل لأن اللازم من المقارنة انتفاء وصف الواصف لا الاتصاف إذ الحمد إظهار الصفات لا ثبوتها، وأيضا المخبر بالحمد

(١) فانه قال في بحث الحال من الدلائل زق لطيف تمس الحاجة في علم البلاغة اليه، بيانه أن موضوع الاسم على ان يثبت به المعنى للشيء من غير أن يقتضى تجدد شيئا فثبتا، وأما الفعل فموضوعه على أن يقتضى تجدد المعنى المثبت به شيئا بعد شيء فإذا قلت زيد منطلق فقد اثبت الانطلاق فعلا له من غير أن تجعله يتجدد ويحدث منه شيئا فثبتا بل يكون المعنى فيه كالمعنى في قولك زيد طويل وعمرو قصير فكما لا تقصد ههنا إلى أن تجعل الطول والقصر يتجدد ويحدث بل توجبهما وتثبتهما فقط وتقتضى بوجودهما على الاطلاق كذلك لا يتعرض في قولك زيد منطلق لاكثر من إثباته لزيد، وأما الفعل فانك تقصد فيه إلى ذلك، فإن قلت زيد ينطلق فقد زعمت أن الانطلاق يقع منه جزءا فيجزأ وجعلته يزاوله ويرجبه اه فليحفظ اهمنه يقول مصححه محمد منير الدمشقي: فنشت في كتاب الدلائل في بحث الحال فلم اجد هذا الكلام هناك ولعله سقط من النسخة المطبوعة

لا يقال له حامد إذ لا يصاغ لغة للمخبر عن غيره من متعاق إخباره اسم قطعاً فلا يقال لقائل زيد له القيام قائم فلو كان الحمد إخباراً محضاً لم يقل لقائل الحمد لله حامد وهو باطل نعم يتراعى لزوم أن يكون كل مخبر منشئاً حيث كان واصفاً للواقع ومظهراً له وهو توهم فإن الحمد مأخوذ فيه مع ذكر الواقع كونه على وجه التعظيم وهذا ليس جزء ماهية الخبر فاختلفت الحقيقتان فالجملة إنشائية لاحالة، وقال الملا خسرو (١) هي وأمثالها إخبارية لغة ونقلها الشارع للأنشاء لمصلحة الأحكام واعتراض على إنشائيتها بأن الاستغراق ينافية ويستلزم كون الحامد منشئاً لكل حمد ومن المحال إنشاء الحمد القائم بغيره، وأجيب بأنه لا منافاة ولا استلزام ويكفي كونه منشئاً للاخبار بأن كل حمد ثابت له ومحمود به والذي أرتضيه أنها إخبارية كما عليه المعظم ويد الله تعالى مع الجماعة والمراد الاخبار بأن الله تعالى مستحق الحمد كما قال سبحانه (له الحمد في الأولى والآخرة) والمتكلم بها عن اعتقاد واصف ربه سبحانه بالجليل ومعظم له جل شأنه فيقال له حامد لذلك لا محض الاخبار بما فيه لفظ الحمد بل إذا غير الصيغة إلى ما ليس فيها ذلك اللفظ بما هو مشتمل على الوصف بالجليل بقصد التعظيم قيل له أيضاً حامد فلله حمد صيغ شتى وعبارات كثيرة حتى جعل منها الإقرار بالعجز عن الحمد، وقد نقل أن داود عليه السلام قال: يارب كيف أشكرك وللشكر من آلائك؟ فقال: يا داود لما علمت عجزك عن شكرى فقد شكرتني، فاذا ذكره ابن الهمام أولاً من أن المخبر بالحمد لا يقال له حامد إن أراد أن المخبر من حيث أنه مخبر لا يقال له ذلك فمسلم والدليل تام لكننا بمعزل عن هذه الدعوى وإن أراد أن المخبر مطلقاً ولو قصد التعظيم لا يقال له ذلك فممنوع ولا تقريب في الدليل كما لا يخفى، وما ذكره ثانياً من قوله نعم الخ يعلم دفعه من خبايا زوايا كلامنا وما ذكره الملا خسرو يرد عليه أن النقل في أمثال ما نحن فيه بلا ضرورة ممنوع ولا تنظير من كلامي هذا أنى أمتنع أن يكون الحمد بجملة إنشائية رأساً معاذ الله ولكنى أقول أن الجملة معنا إخبارية وأن الحمد يصح بها بناء على ما ذكرناه والبحث بعد محتاج إلى تحرير ولعل الله تعالى يوفقه لنا في مقارنته والظن بالله تعالى حسنة

(الثاني) أنه شاع السؤال عن معنى كون حمد العباد لله تعالى مع أن حمدهم حادث وهو سبحانه القديم ولا يجوز قيام الحادث به وأجيب (٢) بأن المراد تعلق الحمد به تعالى ولا يلزم من التعاقب القيام كتعلق العلم بالمعلومات فلا يتوجه الاشكال أصلاً، وقيل أن الحمد مصدر بناء المجهول فيكون الثابت له عز شأنه هو المحمودية وصيغة المصدر تحتل ذلك وغيره ولهذا جعل بعضهم في الحمد لله أوائل الكتب اثنين وأربعين احتمالاً (٣) وقيل وهو من الغرابة بمكان أن اللام للتعليل أى الحمد ثابت لاجل الله تعالى (الثالث) أنه أتى باسم الذات في الحمدلة لئلا يتوهم لو اقتصر على الصفة اختصاص استحقاق الحمد بوصف دون وصف وذلك لأن اللام على ما قيل للاستحقاق فاذا قيل الحمد لله يفيد استحقاق الذات له وإذا علق بصفة أفاد استحقاق الذات الموصوفة بتلك الصفة له والاختصاص إفادة التعريف ولكون الاختصاص كذلك حكماً باطلاً في نفسه جعل متوهما لا لأن تعليق الحكم بالوصف يدل على العلية لا على الاختصاص لانه

(١) وقال الزمخشري انه خبر عدل به عن الامركاني حواشي البيضاوي للامام البيضاوي اهـ

(٢) المجيب محي الدين الكافيجي اهـ منه (٣) فان للحمد معنيين مشهورين لغوى وعرفى وعلى كلا التقديرين أما إن يراد المعنى المبني للفاعل أو المعنى المبني للمفعول أو الحاصل بالمصدر ويجوز أن يراد ما يطلق عليه لفظ الحمد ليعم الكل ولا م التعريف يحتمل أن يكون للاستغراق وأن يكون للجنس وأن يكون للمهد الخارجى إشارة إلى الفرد الكامل ولا م محتمل أن يكون لاختصاص الصفة بالموصوف وأن يكون لاختصاص المتعلق بالمتعاقب هناك اثنان وأربعون احتمالاً جامعة من ضرب الثلاثة في اثنين أولاً وضرب الثلاثة في سبعة ثانياً وضرب الاثنين في أحد وعشرين ثالثاً فأملا منه

مستفاد من تعريف المسند اليه ومعنى الاستحقاق الذاتي ما لا يلاحظ معه خصوصية صفة حتى الجميع لا ما يكون الذات البحث مستحقا له فان استحقاق الحمد ليس إلا على الجليل وسمى ذاتيا للملاحظة الذات فيه من غير اعتبار خصوصية صفة أو لدلالة اسم الذات عليه أو لانه لما لم يكن مستندا إلى صفة من الصفات المخصوصة كان مستندا إلى الذات وقد قسم بعض ساداتنا قدس الله تعالى أسرارهم الحمد باعتبار صدوره إلى قسمين فصدوره باعتبار الفرق من محلين ومنبعه من عينين فان وجد من الحق وصدور من الوجود المطلق فتارة يكون على الذات بانفرادها ووجدتها وغيبها في عماء هويتها وتارة بكمال إطلاقها في وجودها وتارة بتزلزلاتها إلى حظيرات شهودها وتارة بكمال أوصافها ونعوتها وتارة بكمال آثارها وأفعالها وتارة يثنى على أوصافها من حيث الجملة وتارة من حيث التفصيل فيثنى على العلم من حيث إحاطته بكل معلوم من حق وخلق وغيب وشهادة وملك وملكوت وبرزخ وجبروت واستقلاله بالوجود من غير مدة ولا مادة ولا معلم ولا مفيد وتقديسه عن النقص وتنزهه عما يخاطر في الوهم وكذلك على سائر الصفات بما يليق بها ويجب لها وإن وجد من الخلق والوجود المقيّد فتارة يكون على ذات الحق وتارة على صفاته وتارة على أسمائه ومرة على أفعاله وطورا على أسرارها وكرة على لطيف صنعه وخفي حكمته في أفعاله وآثاره وذلك بحسب مبلغ الناس في العلم ومنتاهم في العقل والفهم وما قدروا الله حق قدره ولا يحيطون به علموا وسبحان ربك رب العزة عما يصفون وإذا اعتبر الجمع كان الكل منه واليه (وإن إلى ربك المنتهى) فلا حامد ولا محمود سواه

أورى بسعدى والرباب وزينب وأنت الذى يعنى وأنت المومل

وهناك يرتفع كل إشكال وينقطع كل مقال وإنما قدم الحمد على الاسم الكريم لاقتضاء المقام مزيدا اهتمام به لكونه بصدد صدور مدلوله فهو نصب العين وإن كان ذكر الله تعالى أهم في نفسه والاهمية تقتضى التقديم إلا أن المقتضى العارض بحسب المقام أقوى عند المتكلم وتأخير ما قدم هنا في نحو قوله تعالى (وله الحمد في السموات) لغرض آخر سيأتى مع أمور أخرى محلّه إن شاء الله تعالى، والرب في الأصل مصدر بمعنى التربية (١) وهى تبليغ الشيء إلى كماله بحسب استعداداته الأزل شيئا فشيئا وكأنها من رب الصغیر كعلا إذا نشأ فعدي بالتضعيف ووصف به للبالغ الحقيقة والصورىة فالتجوز فيه إما عقلى من قبيل قائما هى إقبال وإدبار أو لغوى كسأل القرية وقيل هو صفة مشبهة وفى شرح التسهيل أنه ممنوع والظاهر أنه من مبالغة اسم الفاعل أو هو اسم فاعل وأصله راب فحذفت ألفه كما قالوا رجل بار وبر قاله أبو حيان، ويؤيده إضافته إلى المفعول وقد ذكروا أن الصفة المشبهة تضاف إلى الفاعل ويطلق أيضا على الخالق والسيد والملك والمنعم والمصلح والمعبود والصاحب إلا أن المشهور كونه بمعنى التربية فلهذا قال بعض المحققين إنه حقيقة فيه لأن التبادر أمارتها وفى البواقي إما مجاز أو مشترك والاول أرجح لأن فى جميعها يوجد معنى التربية ووجود العلاقة أمارة المجاز ولأن اللفظ إذا دار بين المجاز والاشتراك يحمل على المجاز كما تقرّر فى مبادئ اللغة وحمله الزم مخشرى هنا على معنى المالك ولعل ما اخترناه خير منه لانه بعد تسليم أنه حقيقة فى ذلك يؤدى إلى أن يكون مالك يوم الدين تكراراً لدخوله فى رب العالمين وإن قلنا بالتخصيص بعد التعميم محتاج إلى بيان نكتة إدراج الرحمن الرحيم بينهما ولا تظهر لهذا العبد على أن مختاراً أنسب بالمقام لأن التربية أجل النعم بالنسبة إلى المنعم عليه وأدل على كمال فعله تعالى وقدرته وحكمته، تدل على ذلك الآثار وما فيها من الأسرار، واستطاب بعضهم ما اختاره الطيبى من وجوب حمل الرب على كلا مفهوميه والقدر المشترك المتصرف ألزم وسيل أعمال المشترك فى كلا مفهوميه إذا

اتفقا في أمر سبيل الكناية من أنها لا تنافي إرادة التصريح مع إرادة ما عبر عنه وإذا اختلف سبيل الحقيقة والمجاز وعلى كل حال (١) لا يطلق لغة على غيره تعالى إطلاقا مستقيضا إلا مقيدا بأضافة ونحوها مما يدل على ربوبية مخصوصة، وقول ابن حلزة في المنذر بن ماء السماء :

وهو الرب والشهيد على يو م الخيارين (٢) والبلاء بلاء

نادر، واستظهر الامام السيوطي أن المراد نفي إطلاقه على غيره تعالى شرعا والشعر جاهلي وفي كلام الجوهري ما يؤيده، وقال الشهاب: لو كان بمعنى غير المالك جاز مع القرينة إطلاقه على غيره تعالى، وجوز بعضهم إطلاقه منكرًا كما في قول النابغة :

نحث إلى النعمان حتى نثاله فدى لك من رب طريفى وتالدى

وكره بعضهم إطلاقه مقيدا بالأضافة إلى عاقل كرب العبد لا يهام الاشتراك، وروى الشيخان عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه «لا يقل أحدكم أطمع ربك ولا يقل أحد ربى وليقل سيدى وهولاي» (٣) وأجابوا عن قول يوسف عليه السلام (ارجع إلى ربك) و(إنه ربى) ونحوه بأنه مثل (وخر واله سجداً) مخصوص جواز هزمانه والعالمين في المشهور جمع عالم وادترض بأنه يعم العقلاء وغيرهم وعالمون خاص بالعقلاء وأجيب بكونه جمعا له بعد تخصيصه بهم ووهو في حكم الصفات كما سيعلم بتوفيقه تعالى من تعريفه أو نقول بالتغليب وقيل نزل من ليس له العلم لكونه بالا على معنى العلم منزلة من له العلم فجمع بالواو والنون كما في (أتينا طائعين) (ورأيتهم لي ساجدين) وقيل هو اسم جمع على وزن السلامة ولا نظير له وفيه نظر لأن الاسم الدال على أكثر من اثنين إن كان موضوعا للأحاد المجتمعة دالا عليها دلالة تكرار الواحد بالعطف فهو الجمع وإن كان موضوعا للحقيقة ملغى فيه اعتبار الفردية فهو اسم الجنس الجمعي كتمر وتمرة وإن كان موضوعا لجمعية الآحاد فهو اسم جمع سواء كان له واحد كركب أو لا كرهط فانظر أى التعريفات صادقة عليه وفي الكشف لو قيل عالم وعالمون كعرفة وعرفات لم يبعد وفيه أنه أبعد بعيدا لأنه قياس فيما يعرف بالسماع على أن للعالمين آحادا يسمى كل منها عالما فردية في كونه جمعا له بخلاف عرفات فإنه ليس لها آحاد كل منها عرفة والعالم كالحاتم اسم لما يعلم به وغاب فيما يعلم به الخالق تعالى شأنه وهو كل ما سواه من الجواهر والأعراض ويطلق على مجموع الاجناس وهو الشائع كما يطلق على واحد منها فصاعدا فكانه اسم للقدر المشترك وإلا يلزم الاشتراك أو الحقيقة والمجاز والاصل نفيهما، ولا يطلق على فرد منها فلا يقال عالم زيد كما يقال عالم الانسان ولعله ليس إلا باعتبار الغلبة والاصطلاح وأما باعتبار الاصل فلا ريب في صحة الاطلاق قطعاً لتحقيق المصداق حتماً فإنه كما يستدل على الله سبحانه وتعالى بمجموع ما سواه وبكل جنس من أجناسه يستدل عليه تعالى بكل جزء من أجزاء ذلك المجموع وبكل فرد من أفراد تلك الاجناس لتحقيق الحاجة إلى المؤثر الواجب لذاته في الشكل فإن كل ما ظهر في المظاهر بما عز وهان وحضر في هذه المحاضر كأنما ما كان لا مكانه وافتقاره دليل لأنح على الصانع المجيد وسبيل واضح إلى عالم التوحيد

فيا عجبا كيف يعصى الا لا ه أم كيف يحجده الحاجد

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

وإنما أتى الرب سبحانه بالجمع المعرف لأنه لو افرد وعرف بلام الاستغراق لم يكن نصا فيه لاحتمال العهد بأن يكون إشارة إلى هذا العالم المحسوس لأن العالم وإن كان موضوعا للقدر المشترك إلا أنه شاع استعماله بمعنى

(١) ولا يضرب إطلاق الجمع في التنزيل (الرباب متفرون) إذ لا اشتباه اه منه (٢) والخياران اسم بلدين اه منه

(٣) قبل هذا الحديث منسوخ فافهم اه منه

المجموع كالوجود في الوجود الخارجي وقد غلب استعماله في العرف بهذا المعنى في العالم المحسوس لآلف النفس بالمحسوسات فجاء ليفيد الشمول قطعاً لانه حينئذ لا يكون مستعملاً في المجموع حتى يتبادر منه هذا العالم المحسوس فيكون مستعملاً في كل جنس إذ لا ثالث فيكون المعنى رب كل جنس سمي بالعالم والتربية للاجناس إنما تتعلق باعتبار أفرادها فيفيد شمول آحاد الاجناس المخلوقة كلها نظراً إلى الحكم، وحديث أن استغراق المفرد (١) أشمل على ما فيه أمر فرغ عنه ولا ضرر لنا منه كما لا يخفى على المتأمل، وبعضهم خص العالمين بذوى العلم من الملائكة والثقلين ورب أشرف الموجودات رب غيرهم قال الامام الاسيوطي: وعليه هو مشتق من العلم وعلى القول بالعموم من العلامة، وفيه أن الكل في كل محتمل والتخصيص دعوى من غير دليل وقيل هم الجن والانس لقوله تعالى: (ليكون للعالمين نذيراً) وقيل هم الانس لقوله تعالى (أتأتون الذكران من العالمين) وهو المنقول عن جعفر الصادق والمأخوذ من بحر أهل البيت ورب البيت أدري. ولعل الوجه فيه الإشارة إلى أن الانسان هو المقصود بالذات من التكليف بالحلال والحرام وارسال الرسل عليهم الصلاة والسلام ولانه فذلك جميع الموجودات ونسخة جميع الكائنات المنقولة من اللوح الرباني بالقلم الرحاني، ومن هذا الباب ما نسب لباب مدينة العلم كرم الله وجهه

دواؤك فيك وما تبصر ودواؤك منك وما تشعر

وترغم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

ومن تأمل في ذاته وتفكر في صفاته ظهرت له عظمة باريه وآيات مبدية (وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسهم أعلاماً تبصرون) بل من عرف نفسه فقد عرف ربه والمناسب للمقام هنا العموم والعوالم كثيرة لا تحصى بالارقام (ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام) وروى في بعض الاخبار أن الله تعالى خلق مائة ألف قنديل وعلقها بالعرش والسموات والأرض وما فيهن حتى الجنة والنار في قنديل واحد ولا يعلم ما في باقي القناديل إلا الله تعالى. وقال كعب الاحبار لا يحصى عدد العالمين إلا الله تعالى (ويخلق ما لا تعلمون) (وما يعلم جنود ربك إلا هو) وما من ذرة من ذرات العوالم إلا وهي في حيطه تربيته سبحانه بل ما من شيء مما أحاط به نطاق الامكان والوجود من العلويات والسفليات والمجردات والماديات والروحانيات والجسمانيات الا هو في حد ذاته بحيث لو فرض انقطاع آثار التربية عنه آناً واحداً لما استقر له القرار ولا اطمانت به الدار إلا في مطورة العدم ومهاوى البوار لكن يفيض عليه من الجنب الأقدس تعالى شأنه وتقدس في كل زمان يمضي وكل آن يمر وينقضي من فنون الفيوض المتعلقة بذاته ووجوده وصفاته وبآلاته ما لا يحيط بذلك فلك التعبير ولا يعمله إلا اللطيف الخبير ضرورة أنه كما لا يستحق شيء من الممكنات بذاته الوجود ابتداء لا يستحقه بقاء وإنما ذلك من جناب المبدأ الاول عز وجل فكما لا يتصور وجوده ابتداء مالم ينسب عليه جميع أنحاء عدمه الاصل لا يتصور بقاءه على الوجود بعد تحققه بعلته مالم ينسب عليه جميع أنحاء عدمه الطارئ. لما أن الدوام من خصائص الوجود الواجبي، وظاهر أن ما يتوقف عليه وجوده من

(١) قال الطيبي فان قلت ليس هذا مخالفاً لقولهم الاستغراق في المفرد اشمل قلت لا لانهم يريدون ان الجمع قد يحتمل غير الشمول في بعض المقامات والمفرد يدل على الشمول والاستغراق لكن الغرض استغراق الاجناس المختلفة فلو فرد قيل رب العالم لا يحتمل الاستغراق شمول أفراد كل ما يصح عليه اطلاق اسم العالم فلا يعلم خصوصية تعدد الاجناس وكثرتها فالجن والانس والملائكة وغيرها كما يعلم من الجمعية فجميع ليشمل ذلك المعنى اه منه

الامور الوجودية التي هي علله وشرائطه وإن كانت متناهية لوجوب تنهاى ما دخل تحت الوجود لكن الامور العدمية التي لها دخل في وجوده وهي المعبر عنها بارتفاع الموانع ليست كذلك إذ لا استحالة في أن يكون شيء واحد موانع غير متناهية يتوقف وجوده أو بقاءه على ارتفاعها أى بقائها على العدم مع إمكان وجودها في أنفسها، فإبقاء تلك الموانع التي لا تنهاى على العدم ترىة لذلك الشيء من وجوه غير متناهية، وبالجملة آثار تربيته تعالى واضحة المنار ساطعة الانوار فسبحانه من رب لا يضاهى ومنان لا يحصى كرمه ولا يتناهى ونحن في تيار بحر وجوده سابحون وعن إقامة مراسم شكره قاصرون، وما أحسن قول بعض العارفين أنه تعالى يملك عباداً غيرك وأنت ليس لك رب سواه ثم إنك تتساهل في خدمته والقيام في وظائف طاعته كأن لك رباً بل أرباباً غيره وهو سبحانه يعتنى بتربيتك حتى كأنه لا عبد له سواك فسبحانه ما أتم تربيته وأعظم رحمته، وإنما كان الجمع الواو والنون مع أنه في المشهور جمع قلة والظاهر مستدع لجمع الكثرة تنبيهاً على أن العوالم وإن كثرت قليلة بل أقل من القليل وجنب عظمة الله تعالى وكبريائه (وما قدروا الله حق قدره والارض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) على أن جمع القلة كثير أما يوصله المقام إلى جمع الكثرة على أن بعض المحققين المحققين من أرباب العربية ذهب إلى أن الجمع المذكر السالم صالح للقلة والكثرة فاختر لنفسك ما يحلو. وقد أشار سبحانه وتعالى بقوله (رب العالمين) إلى حضرة الربوبية التي هي مقام العارفين وهي اسم للمرتبة المقتضية للاسماء التي تطلب الموجودات فدخل تحتها العليم والسميع والبصير والقيوم والمريد والملك وما أشبه ذلك لان كل واحد من هذه الاسماء والصفات يطلب ما يقع عليه فالعليم يقتضى معلوماً والقادر مقدوراً والمريد مراداً إلى غير ذلك والاسماء التي تحت اسم الرب هي الاسماء المشتركة بين الحق والخلق والاسماء المختصة بالخلق اختصاصاً تأثيرياً فمن القسم الاول العليم مثلاً فان له وجهين وجه يختص بالجناب الالهى ومنه يقال يعلم نفسه ووجه ينظر إلى المخلوقات ومنه يقال يعلم غيره ومن القسم الثانى الخالق ونحوه من الاسماء الفعلية فله وجه واحد ومنه يقال خالق للموجودات ولا يقال خالق لنفسه تعالى عن ذلك وهذا القسم من الاسماء تحت اسمه الملك ومنه يظهر الفرق بينه وبين الرب، وأما الفرق بين الرب، والرحمن فهو أن الرحمن عندهم اسم لمرتبة اختصت بجميع الاوصاف العلية الالهية سواء انفردت الذات به كالعظيم والفرد أو حصل الاشتراك أو الاختصاص بالخلق كالقسمين المتقدمين فهو أكثر شمولاً من الرب ومن مرتبة الربوبية ينظر الرحمن إلى الموجودات ((وأما اسمه تعالى الله)) فهو اسم لمرتبة ذاتية جامعة وفلك محيط بالحقائق وهو مشير إلى الالهية التي هي أعلى المراتب وهي التي تعطى كل ذى حق حقه وتحتها الاحدية وتحتها الواحدية وتحتها الرحمانية وتحتها الربوبية وتحتها الملكية ولهذا كان اسمه الله أعلى الاسماء وأعلى من اسمه الاحد فالاحدية أخص مظاهر الذات لنفسها والالهية أفضل مظاهر الذات لنفسها أو لغيرها ومن ثم منع أهل الله تعالى تجلى الاحدية ولم يمنعوا تجلى الالهية لان الاحدية ذات محض لا ظهور لصفة فيها فضلا عن أن يظهر فيها مخلوق فإهى إلا للقديم القائم بذاته .
وما قررنا يعلم سر كثرة افتتاح العبد دعاءه بيارب يارب مع أنه تعالى ما عين هذا الاسم الكريم في الدعاء ونفى ما سواه بل قال سبحانه (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) وقال (ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها) وقال أرباب الظاهر الداعى لا يطلب إلا ما يظنه صلاحاً لحاله وترية لنفسه فناسب أن يدعو به هذا الاسم وزداه المرئى في الشاهد بوصف الترية أقرب لدرئى الاجابة وأقوى لتحريك عرق الرحمة، وعند ساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم يختلف الكلام باختلاف المقام فرقا وجمعاً وعندى وهو قبس من أنوارهم أن الارواح أوله اشفت آذانها وعطرت

أردانها بسماع وصف الروية كما يشعر بذلك قوله تعالى (وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى) فهم ينادونه سبحانه بأول اسم قررهم به فأقروا وأخذ به عليهم العهد فاستقاموا واستقروا فهو حبيبهم الأول ومفرعهم إذا أشكل الأمر وأعزل

تركت هوى سعدى وليلى بمعزل وعدت إلى مصحوب أول منزل
ونادتنى الأهواء مهلاً فهذه منازل من تهوى رويدك فانزل
وقريب من هذا ما ذكره الشيخ الأكبر قدس سره الأنور، ما حاصله أن الله تعالى لما أوجد الكلمة المعبر عنها بالروح الكلى إيجاداً إبداعاً وأعماه عن رؤية نفسه فبقى لا يعرف من أين صدر ولا كيف صدر فحرك همته لطلب ما عنده ولا يدرى أنه عنده

قد يرحل المرء لمطلوبه والسبب المطلوب في الراحل

(ونحن أقرب إليه من جبل الوريد) فأخذ في الرحلة بهيمته فأشهد الحق ذاته فعلم ما أودع الله تعالى فيه من الأسرار والحكم وتحقق عنده حدوثة وعرف ذاته معرفة إحاطية فكانت تلك المعرفة غذاء معيناً يتقوت به وتدوم حياته فقال له عند ذلك التجلى الأقدس ما اسمى عندك فقال أنت ربى فلم يعرفه إلا فى حضرة الروية وتفرد القديم بالالوهية فانه لا يعرفه إلا هو فقال له سبحانه أنت مروبى وأنا ربك أعطيتك أسمائى وصفاتى ولا يحصل لك العلم إلا من حيث الوجود ولو أحطت علماً بى لكنت أنت أنا ولكنت محاطاً لك وأمدك بالأسرار الالهية وأريك بها فتجدها مجمولة فيك فتعرفها وقد حجتك عن معرفة كيفية إمدادى لك بها إذ لا طاقة لك أن تحمل مشاهدتها إذ لو عرفتها لاتحدت الانية وأين المربك من البسيط ولا سبيل إلى قلب الحقائق إلى آخر ما قال، ويعلم منه إشارة سر افتتاح الأوصاف فى الفاتحة برب العالمين، وفيه أيضاً مناسبة لحال البعثة وإرساله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى من أرسل اليه لأن ذلك أعظم تربية للعباد ورمز خفى إلى طلب الشفقة والرأفة بالخلق كيف كانوا الآن الله تعالى بهم أجمعين داريت أملك فى هو الكوهم عدا ولاجل عين ألف عين تكرم

وقد قرء رب العالمين بالنصب ونسب ذلك إلى زيد بن على رضى الله تعالى عنهما، وقد اختلف فى توجيهه فقيل نصب على القطع ويقدر العامل هنا أمدح للقيام أو أذ كر لا أعنى لأن ذلك إذا لم يكن المنعوت متعيناً كما فى شرح العمدة وضعف بالاتباع بعد القطع فى النعت وأجيب بأن الرحمن بدل لانتع وروى أنه قرئ بنصب الرحمن الرحيم فلا ضعف حينئذ وقيل بفعل مقدر دل عليه الحمد وليس على التوهم كما توهم أبو حيان فضعفه بزعمه أنه من خصائص العطف وقيل بالحمد المذكور واعتراض بأن فيه إعمال المصدر المحلى باللام وبأنه يلزم الفصل بين العامل والمعمول بالخبر الاجنبى وأجيب عن الأول بأن سيبويه وهو هو جوز أعمال المحلى مطلقاً والظرف تكفيه راحة الفعل نعم منه الكوفيون مطلقاً وجوزه على قبح الفارسى وبعض البصريين وفصل البعض بين ما تعاقب أل فيه الضمير فيجوز وما لا فلا، وعن الثانى بأن هذا الخبر كان معمولاً لهذا المبتدأ فى موضع المفعول كما تقول حمداً له فليس بأجنبى صرف على أن المبتدأ والخبر لا تحادها معنى كشىء واحد فلا أجنبى وحكى عن بعض النحاة جواز الأعمال مطلقاً وقيل بالنداء ولا يخفى ما فيه من اللبس والفصل والانتفات الذى لا يكاد لخلوه عما باتى إن شاء الله تعالى يلتفت اليه وقيل برب فعل ماض وفيه أن أمره مضارع فى البعد لما تقدم وأن الجملة لا تكون صفة والحالية غير حسنة الحال مع أنه قرئ بنصب ما بعد والمناسب المناسبة وأهون الأمور عندى أولها

بل يكاد يقطع الظاهر بالقطع، ثم أنه سبحانه وتعالى بعد ما ذكر عموم تربيته صرح بعظيم رحمته فقال عز شأنه (الرحمن الرحيم) وقد تقدم الكلام عليهما والجمهور على خفضهما، ونصبهما زيد وأبو العالية وابن السميعة وعيسى بن عمرو، ورفعهما أبو رزين العقيلي والربيع بن خيثم وأبو عمران الجولي (١) واستدل بعض ساداتنا بتكرارهما على أن البسملة ليست آية من الفاتحة وليس بالقوى لأن التكرار لفائدة، فذكرها في البسملة تعليل للابتداء باسمه عز شأنه، وذكرها هنا تعليل لاستحقاقه تعالى الحمد، وقال الامام الرازي قدس سره في بيان حكمة التكرار التقدير كأنه قيل له اذكر أنى إله ورب مرة واحد وأذكر أنى رحمن رحيم مرتين لتعلم أن العناية بالرحمة أكثر منها بسائر الأمور ثم لما بين الرحمة المضاعفة فكأنه قال لا تغتروا بذلك فأنى مالك يوم الدين ونظيره قوله تعالى (غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب) انتهى، وفي القاب منه شيء فان الألوهية مكررة أيضاً كما ترى وعندى بمسلك صوفي أن ذكر الرحمن الرحيم تفصيل من وجه لما في رب العالمين من الاجمال وذلك أن التربية تنقسم ببعض الاعتبارات إلى قسمين، أحدهما التربية بغير واسطة بالكلمة لأنه لا يتصور في خلقه واسطة البتة، وثانيهما التربية بواسطة كما فيمن دون الكلمة وهذا الثاني له قسمان أيضاً، قسم بمزج بألم كما في تربية العبد بأمور مؤلمة له شاقفة عليه، وقسم لا مزج فيه كما في تربية كثير من شمله اللطف سبحانه

غافل والسعادة احتضنته وهو عنها مستوحش نفار

فالرحمن يشير إلى التربية بالوسائل وغيرها في عالمه والرحيم يشير إلى التربية بلا واسطة في كلماته ورحمة الرحمن أيضاً قد تمزج بالألم كشرب الدواء الكره الطعم والراحة فانه وإن كان رحمة بالمرضى لكن فيه مالا يلائم طبعه ورحمة الرحيم لا يمازجها شوب فهي محض النعمة ولا توجد إلا عند أهل السعادات الكاملة اللهم اجعلنا سعداء الدارين بحرمة سيد الثقلين صلى الله تعالى عليه وسلم (مالك يوم الدين) قرأ مالك كفاعل محفوضاً عاصم والكسائي وخلف في اختياره ويعقوب وهي قراءة العشرة إلا طلحة والزبير وقراءة كثير من الصحابة، منهم أنى وابن مسعود ومعاذ وابن عباس، والتابعين منهم قتادة والاعمش، وقرأ ملك كفعل بالخفض أيضاً باقي السبعة وزيد وأبو الدرداء وابن عمرو والمسور وكثير من الصحابة والتابعين، وقرأ ملك على وزن سهل أبو هريرة وعاصم الجحدري ورواه الجعفي وعبد الوارث عن أبي عمرو وهي لغة بكر بن وائل، وقرأ ملكي بأشباع كثرة الكاف أحمد بن صالح عن ورش عن نافع، وقرأ ملك على وزن عجل أبو عثمان والشعمي وعطية، وقرأ أنس بن مالك وأبو نوفل عمرو بن مسلم البصري ملك يوم الدين بنصب الكاف من غير ألف، وقرأ كذلك إلا أنه رفع الكاف سعد بن أبي وقاص وعائشة، وقرأ ملك فعلاً ماضياً أبو حنيفة على ما قيل وأبو حيوة وجبير بن مطعم وأبو عاصم عبيد بن عمير الليثي وينصبون اليوم وذكر ابن عطية أن هذه قراءة على بن أبي طالب كرم الله تعالى وجهه والحسن ويحيى بن يعمر، وقرأ مالك بالنصب الاعمش أيضاً وابن السميعة وعثمان بن أنى سليمان وعبد الملك قاضي الهند، وذكر ابن عطية أنها قراءة عمر بن عبد العزيز وأنى صالح السمان وروى ابن عاصم عن اليماني مالكا بالنصب والتنوين، وقرأ مالك برفع الكاف والتنوين. ورويت عن خلف وابن هشام وأبي عبيد وأبي حاتم فينصب اليوم، وقرأ مالك يوم بالرفع والاضافة أبو هريرة وأبو حيوة وعمر بن عبد العزيز بخلاف عنهم ونسبها صاحب اللوامع إلى ابن شداد العقيلي البصري وقرأ مليك كفعيل أبو هريرة

في رواية وأبو رجاء العطاردي، وقرأ مالك بالإمالة البليغة يحيى بن يعمر وأيوب السخيتاني وبين بين قتيبة بن مهران عن الكسائي ولم يطلع على ذلك أبو علي الفارسي فقال لم يمل أحد وذكر أنه قرأ ملك بالآلف وتشديد اللام وكسر الكاف فهذه عدة قراءات ذكرتها لغرابة وقوع مثلها في كلمة واحدة بعضها راجعة إلى الملك وبعضها إلى المالك، قال بعض اللغويين: وهما راجعان إلى الملك وهو الشد والربط ومنه ملك العجين وأنشدوا قول قيس بن الخطيم:

ملكنت بها كفى فأنهزت فتقها يرى قائما من دونها ما وراها

والمتواتر منها قراءة مالك وملك فهما نيرا سواريهما وقطبا فلك دراريها، وأختلف في الإبلان منهم ما قال الزمخشري: وملك هو الاختيار لأنه قراءة أهل الحرمين ولقوله تعالى: (لمن الملك) ولقوله تعالى (ملك الناس) ولأن الملك يعم والمالك يخص ووجهه صاحب الكشف أيضا بأنه يلزم على قراءة مالك نوع تكرار لأن الرب بمعناه أيضا وبأنه تعالى وصف ذاته المتعالية بالملكية عند المبالغة في قوله مالك الملك بالضم دون المالكية * واعترض ذلك كله، أما أولافلان قراءة أهل الحرمين لا تدل على الرجحان لأنه لو سلم كون أوائلهم أعلم بالقرآن لانسلم ذلك في عهد القراء المشهورين ألا ترى أن صحيح البخاري مقدم على موطأ مالك وهو عالم بالمدينة على أن القراءات المشهورة كلها متواترة وبعد التواتر المفيد للقطع لا يلتفت إلى أصول الرواة، وقول الشهاب: لا يخفى أن أهل الحرمين قديما وحديثا أعلم بالقرآن والأحكام فمن وراء المنع أيضا ودون إثباته التعب الكثير كما لا يخفى على من لم ترعه القعاقع، وأما ثانيا فلأن الاستدلال بقوله تعالى: (لمن الملك اليوم) يخدشه قوله: (يوم لا تملك نفس لنفس شيئا) فانه سبحانه أراد باليوم يوم القيامة وهو يوم الدين ونفى المالكية عن غيره يقتضي إثباتها له إذ السياق لبيان عظمته تعالى والأمر آخر الآية واحد الأمور لا الأمر وإن كثرت استعماله فيه * (وأما ثالثا) فلأن ما في الناس مغاير لما هنا لأن مالك الناس لو كان هناك كما قرئ به شذوذا يتكرر مع رب الناس وأما هنا فلا تكرار لاختلاف المقام (وأما رابعا) فلأن مادعا من أن الملك بضم الميم يعم والمالك بالكسر يخص خلاف الظاهر والظاهر أن بين المالك والمالك عموما وخصوصا من وجه لغة عرفا فيوسف الصديق عليه السلام بناء على أنه مالك رقاب المصريين في القحط بمقتضى شرعهم ملك ومالك والتاجر مالك غير ملك والسلطان على بلد لا ملك له فيها ملك غير مالك. وأما خامسا فبأن التكرار الذي زعمه صاحب الكشف قد كشف أمره على أنه مشترك الإلزام إذ الجوهري ذكر أن الرب كان يطلق على الملك ■

(وأما سادسها) فلأن الدليل الأخير الذي ساقه لك أن تقلبه بأنه تعالى وصف ذاته بالملكية دون المالكية وأيضا إضافة المالك إلى الملك تدل على أن المالك أبلغ من الملك لأن الملك بالضم قد جعل تحت حيلة المالكية فكأنه أحد مملوكاته كذا قالوه ولهم ما كسبوا وعليهم ما اكتسبوا، وعندى لائمة للخلاف والقراءتان فرسا رهان ولا فرق بين المالك والمالك صفتين لله تعالى كما قاله السمين ولا التفات إلى من قال إنهما كحاذر وحذرومتي أردت ترجيح أحد الوصفين تعارضت لدى الأدلة وسدت على الباب الآثار وانقلب إلى بصر البصيرة خاسئا وهو حسير إلا أني أقرأ كالكسائي مالك لأحظى بزيادة عشر حسنات ولأن فيه إشارة واضحة إلى الفضل الكبير والرحمة الواسعة والطمع بالمالك من حيث أنه مالك فوق الطمع بالمالك من حيث أنه ملك فأقصى ما يرجي من الملك أن ينجو الإنسان منه رأسا برأس ومن المالك يرجي ما هو فوق ذلك فالقراءة به

أرفق بالمذنبين مثلي وأنسب بما قبله وإضافته إلى يوم الدين بهذا المعنى ليكسر حرارته فان سماع يوم الدين يقلقل أفئدة السامعين وبشبه ذلك من وجه قوله تعالى (عفا الله عنك لم أذنت لهم) والمدار على الرحمة لاسيما والامر جدير والترغيب فيه أرغب على أنه لا يخلو الحال عن ترهيب وكأنى بك تعارض هذه النكت وما على فهذا الذي دعاني اليه حسن الظن (واليوم) في العرف عبارة عما بين طلوع الشمس وغروبها من الزمان وفي الشرع عند أهل السنة ماعدا الاشمس عبارة عما بين طلوع الفجر الثاني وغروب الشمس ويطلق على مطلق الوقت. ويوم القيامة حقيقة شرعية في معناه المعروف وتركيبه غريب إذ فاء الكلمة فيه ياء وعينها واو ولم يأت من ذلك كما في البحر المحيط إلا يوم وتصاريفه (والدين) الجزاء ومنه الحديث المرسل عز أبي قلابة رضى الله تعالى عنه قال « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم البر لا يبل والاثم لا ينسى والديان لا يموت فكأن كاشدت كاشدين تدان » وقيل فرق بينهما فان الدين ما كان بقدر فعل المجازى والجزاء أعم . وقيل الدين اسم للجزاء المحبوب المقدر بقدر ما يقتضيه الحساب إذا كان من معه وقع الامر المجزى به فلا يقال لمن جازى عن غيره أو أعطى كثير أفي مقابلة قليل دين ويقال جزاء والأرجح عندي أن الدين والجزاء بمعنى فيوم الدين هو يوم الجزاء ويؤيده قوله تعالى (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) (واليوم تجزون بما كنتم تعملون) وإضافة مالك إلى يوم على التوسع وقد قال النحاة الظرف إمامتصرف وهو الذي لا يلزم الظرفية أو غير متصرف وهو مقابله والأول كيوم وليلة فلك أن توسع فيه ما بأن ترفع أو تجر أو تنصب من غير أن تقدر فيه معنى (في) فيجرى مجرى المفعول للنسابة في عدم التقدير فاذا قلت سرت اليوم كان منصوبا انتصاب (زيد) في ضربت زيدا ويجرى سرت مجرى ضربت في التعدى مجاز لأن السير لا يؤثر في اليوم تأثير الضرب في زيد ولا يخرج بذلك عن معنى الظرفية ولذا يتعدى اليه الفعل اللازم ولا يظهر في الاسم الظاهر وإنما يظهر في الضمير كقوله: ويوما شهدناه سليما وعامرا قليل سوى طعن النهار نوافله

وإذا توسع في الظرف فان كان فعله غير متعد تعدى وإن كان متعديا إلى واحد تعدى إلى اثنين وإن كان متعديا إلى اثنين تعدى إلى ثلاثة وهو قليل ومنعه البعض وان كان متعديا إلى ثلاثة تعدى إلى رابع في المشهور إذ لا نظير له * وحكى ابن السراج جوازه والتوسع هذا تجوز حكمي في النسبة الظرفية الواقعة بعد نسبة المفعول به الحقيقي فالتعدى قبله باق على حاله حتى إذا لم يذكر مفعوله قدر أو نزل منزلة اللازم والجمع بين الحقيقة والمجاز في المجاز الحكمي ليس محل الخلاف ولذا قال الرضى: اتفقوا على أن معنى الظرف متوسعا فيه وغير متوسع فيه سواء والمعنى مالك الأمر كله في يوم الدين وهذا ثابت له سبحانه أزلا وأبدا لانه إمام من الصفات الذاتية المتفق على ثبوتها له سبحانه كذلك أو من الصفات الفعلية وهي عند الماتريدية مثلها بل قال الزركشى من الأشاعرة في اطلاق الخالق والرازق ونحوهما في حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وإن قلنا بحدوث صفات الأفعال والمعنى ملك الأمور يوم الدين على حد (ونادى أصحاب الجنة) في الآية استعارة تبعية كما يفهمه كلام العلامة البيضاوى في تفسيره (١) وعلى التقديرين يصح وقوعه صفة للمعرفة لان الاضافة حينئذ حقيقية ولا ينافي ذلك التوسع في الظرف لأنه مفعول من حيث المعنى لامن حيث الاعراب أى يتعلق المالك به يتعلق المملوكية حتى لو كانت شرائط العمل حاصلة عمل فيه كما قاله الشريف وفيه تأمل والأولى باستمرار الاعتبار المستمر والمستمر يصح أن تكون إضافته معنوية كما يصح أن لا تكون

(١) ونقل عنه أنه مجاز في الماضي المنقطع لا مطلقا وهو خلاف المشهور وبني عليه أن مالك يوم الدين حقيقة عنده

وإن لم يعتبر استمراره أم منه

كذلك والتعيين مفوض للمقام وذلك لاشتماله على الازمنة الثلاث ولا يرد أن يوم الدين وما فيه ليس مستمرا في جميع الازمنة فكيف يتصور كونه تعالى مالكاً على الاستمرار لأننا نقول ليس عندك صباح ولا مساء وهو سبحانه ليس بزمانى ولا زل ولا أبد عنده نقطة واحدة والفرق بينهما بالاعتبار والتعبيرات المختلفة في كلامه عز شأنه بالنظر إلى حال المخاطب فالاستمرار بالنظر إليه تعالى متحقق بلا شبهة ومن هنا يستنبط جواب للسؤال المشهور بأن المالك لا يكون مالكا لشيء إلا إذا كان موجوداً ويوم الدين غير موجود الآن، وأجاب (١) غير واحد بأن يوم الدين لما كان محققاً جعل كالقائم في الحال وأيضاً من مات فقد قامت قيامته فكأن القيامة حاصلة في الحال فزال السؤال، ولا يخفى أن السؤال ناظر على مذهب بعض المتكلمين القائمين بأن الزمان معدوم إذ يقال بعد أن تملك المعدوم محال إلا أن يقال يجعل الكلام كناية من كونه مالكا للأمر كله لأن ملك الزمان كملك المكان يستلزم تملك جميع ما فيه ولا يلزم في الكناية إمكان المعنى الحقيقي والاستلزام بمعنى الانتقال في الجملة لا بمعنى عدم الانفكاك فلا يرد المنع وأنت إذ أقرات ملك تسلم من هذا القيل والقال إن جعلته صفة مشبهة أو ألحقته بأسماء الأجناس الجامدة كسلطان وأما إذا جعلته صيغة مبالغة كحذر - وهو ملحق باسم الفاعل - فيرد عليك ما ورد علينا وأنا من فضل الله تعالى لا تحركنى العواصف بل ذلك يزيدنى في المالك حبا، وإنما قال مالك يوم الدين ولم يقل يوم القيامة مراعاة للفاصلة وترجيحا للعموم فإن الدين بمعنى الجزاء يشمل جميع أحوال القيامة من ابتداء النشور إلى السرد الدائم بل يكاد يتناول النشأة الأولى بأسرها على أن يوم القيامة لا يفهم منه الجزاء مثل يوم الدين ولا يخلو اعتباره عن لطف، وأيضاً للدين معان شاع (٢) استعماله فيها كالطاعة والشريعة فتذهب نفس السامع إلى كل مذهب سائق وقد قال بكل من هذين المعنيين بعض والمعنى حيثئذ على تقدير مضاف فعلى الأول يوم الجزاء الكائن للدين وعلى الثاني يوم الجزاء الثابت في الدين وإذا أريد بالطاعة في الأول الانقياد المطلق لظهوره ذلك اليوم ظاهر أو باطنا وجعل إضافة يوم للدين في الثاني لما بينهما من الملازمة باعتبار الجزاء لم يحتج إلى تقدير، وتخصيص اليوم بالإضافة مع أنه تعالى مالك وملك جميع الأشياء في كل الاوقات والايام إماما للتعظيم وإمالان الملك والملك الحاصلين في الدنيا لبعض الناس بحسب الظاهر يزولان وينساخ الخلق عنهما انسلاخا ظاهراً في الآخرة (وكلهم آتية يوم القيامة فرداً) وينفرد سبحانه في ذلك اليوم بهما انفراداً لا أخفاء فيه ولذلك قال سبحانه (يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله) (ولمن الملك اليوم لله الواحد القهار) وأيضاً هناك يجتمع الأولون والآخرون ويقوم الروح والملائكة صفاً وتجتمع العبيد في صعيد واحد وتظهر صفة الجلال والجلال أتم ظهور فتعلم صفة المالكية والملكية للجموع في آن واحد فوق ما علمت لكل فرد فرد أو جمع جمع على توالي الازمان وإتمام سبجانه هذه الأوصاف بهذا الوصف إشارة إلى الإعادة كما افتتح بما يشير إلى الإبداء وفي إجرائها عليه تعالى تعليل لإثبات ما سبق وتمهيد لما لحق وفيه إيماء إلى أن الحمد ليس مجرد الحمد لله بل مع العلم بصفات الكمال ونعوت الجلال وهذه أهمياتها ولم تك تصلح لإله ولم يك يصلح لإلهها وقد يقال في إجراء هذه الأوصاف بعد ذكر اسم الذات الجامع لصفات الكمال إشارة إلى أن الذي يحمده الناس ويعظمونه إنما يكون حمده وتعظيمه لا أحد أمور أربعة، إمالا كونه كاملاً في ذاته وصفاته وإن لم يكن منه إحسان اليهم، وإمالا كونه محسناً اليهم ومتفضلاً عليهم، وإمالا بهم يرجون لطفه وإحسانه في الاستقبال، وإمالا بهم يخافون من كمال قدرته فهذه هي الجهات الموجبة للحمد والتعظيم فكأنه سبحانه يقول يا عبادي إن كنتم تحمدون وتعظمون للكمال الذاتي والصفات فاحمدوني فاني

(١) قيل عليه انت اسم الفاعل ليس حقيقه في المستمر فيكون مجزاً على المجاز اهـ منه

(٢) قال الراغب: الدين الطاعة والجزاء واستعمل للشيء مرة فافهم اهـ منه

أنا الله وإن كان للاحسن والترية والآنعام فاني أنارب العالمين وإن كان للرجاء والطمع في المستقبل فاني أنا الرحمن الرحيم وإن كان للخوف فاني أنا مالك يوم الدين. ومن الناس من استدلل بكلام الامام علي وجوب الشكر عقلا قبل مجيء الشرع بأنه تعالى أثبت الحمد هنا لذاته ووصفه بكونه ربا للعالمين رحمانا رحيميا بهم مالكالعاقبة أمورهم في القيامة، وترتب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون الحكم معللا به فدل ذلك على ثبوت الحمد له قبل الشرع وبعده وهو على ما فيه دليل عليه لانه يان من الله تعالى لا يجابه فهو سمعي لا عقلي فالمستدل به كناطق صخرة، هذا وفي ذكر هذه الاسماء الخمسة أيضا لطائف فالإنسان بدن ونفس شيطانية ونفس سبعية ونفس بهيمية وجوهر ملكي عقلي فالتجلى باسمه تعالى الله للجوهر الملكي (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) وباسم الرب للنفس الشيطانية (رب أعوذ بك من همزات الشياطين) وباسم الرحمن للنفس السبعية بناء على أنه مركب من لطف وقهر (الملك يومئذ الحق للرحمن) وباسم الرحيم للنفس البهيمية (أحل لكم الطيبات) وبمالك يوم الدين للبدن الكشف (سنفرغ لكم أيها الثقلان) * وآثار هذا التجلي طاعة الابدان بالعبادة وطاعة النفس الشيطانية بطلب الاستعانة والسبعية بطلب الهداية والبهيمية بطلب الاستقامة، وتواضعت الروح القدسية فعرضت لطلب إيصالها إلى الارواح العالية المطهرة وأيضا دعائم الاسلام خمس فالشهادة من أنوار تجلي الله والصلوة من أنوار تجلي الرب وإيتاء الزكاة من أنوار تجلي الرحمن وصيام رمضان من أنوار تجلي الرحيم والحج من أنوار تجلي مالك يوم الدين وكأنه لهذا طلبت الفاتحة في الصلاة التي هي العماد ولما بلغ الشاء الغاية القصوى قال سبحانه (إياك نعبدو إياك نستعين) إيا في المشهور ضمير نصب منفصل والواحق حروف زيدت لبيان الحال، وقيل أسماء أضيف هو إليها، وقيل الضمير هي تلك الواحق وإياداعامة، وقيل الضمير هو المجموع. وقيل إيا مظهر مبهم مضاف إلى الواحق وزعم أبو عبيدة اشتقاقه وهو جهل عجيب والبحث مستوفى في علم النحو، وقد جاء وياك بقلب الهمزة واوا ولا أدري أهو عن القراء أم عن العرب وقر أعمر و ابن فائد عن أني إياك بكسر الهمزة وتخفيف الياء وعلى وأبو الفضل الرقاشي إياك بفتح الهمزة والتشديد وأبو السوار الغنوي هياك بابدال الهمزة مكسورة ومفتوحة هاء والجمهور إياك بالكسر والتشديد، والعبادة أعلى مراتب الخضوع ولا يجوز شرعا ولا عقلا فعلها إلا الله تعالى لأنه المستحق لذلك لكونه موليا لأعظم النعم من الحياة والوجود وتوابعهما ولذلك يحرم السجود لغيره سبحانه لأن وضع أشرف الأعضاء على أهون الأشياء هو التراب وموطىء الاقدام والنعال غاية الخضوع وقيل لا تستعمل إلا في الخضوع له سبحانه وما ورد من نحو قوله تعالى (إنكم وما تعبدون من دون الله) وارد على زعمهم تعريضا لهم ونداء على غباوتهم وتستعمل بمعنى الطاعة ومنه (أن لا تعبدوا الشيطان) وبمعنى الدعاء ومنه (إن الذين يستكبرون عن عبادتي) وبمعنى التوحيد ومنه (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) وكلها متقاربة المعنى وذكر بعض المحققين أن لها ثلاث درجات (١) لأنه إما أن يعبد الله تعالى رغبة في ثوابه أو رهبة من عقابه ويختص باسم الزاهد حيث يعرض عن متابعة الدنيا وطياتها طمعا فيما هو أدوم وأشرف وهذه مرتبة نازلة عند أهل الله تعالى وتسمى عبادة وإما أن يعبد الله تعالى تشرفا بعبادته أو لقبوله لتكليفه أو بالانتساب إليه وهذه مرتبة متوسطة وتسمى بالعبودية (٢) وإما أن يعبد الله تعالى لاستحقاقه الذاتي من غير نظر إلى نفسه بوجه من الوجوه ولا يقتضيه إلا الخضوع والنلة وهذه أعلى الدرجات وتسمى بالعبودة وإليه الإشارة بقول المصلي أصلي لله تعالى فإنه

(١) وبما ذكرنا سقط ما قيل أن العبادة إذا كانت أعلى مراتب الخضوع يلزم أن لا يكون أكثر المؤمنين عابدين اه منه

(٢) والامام الرازي في التفسير لم يضع لثانية اسما وسمى الثالثة بالعبودية اه منه

لو قال أصلي لشوا به تعالى مثلاً أو للتشرف بعبادته فسدت صلاته . والاستعانة بطلب المعونة وبإفعاله منقلبة عن واو وتمسكت الجبرية والقدرية بهذه الآية أما الجبرية فقالوا لو كان العبد مستقلاً لما كان للاستعانة على الفعل فائدة وأما القدرية فقالوا السؤال إنما يحسن لو كان العبد متمكناً في أصل الفعل فيطلب الاعانة من الغير أما إذا لم يقدر عليه لم يكن للاستعانة فائدة وقد أشار ناصر الملة والدين البيضاوي بيض الله تعالى وجه حجته ببيان المعونة إلى أنه لا تمسك لواحد من الفريقين في ذلك حيث قال وهي إما ضرورية أو غير هـا والضرورية ما لا يتأتى الفعل دونه كافتقار الفاعل وتصوره وحصول آلة ومادة يفعل بها فيها وعند اجتماعها يصح أن يوصف الرجل بالاستطاعة ويصح أن يكلف بالفعل وغير الضرورية ما يتيسر به الفعل ويسهل كالأحالة في السفر للقادر على المشي أو يقرب الفاعل إلى الفعل ويحمله عليه وهذا القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف انتهى ■

وحاصله أن الاستعانة بطلب ما يتمكن به العبد من الفعل أو يوجب اليسر عليه وشيء منهما لا يوجب الجبر ولا القدر وعندى أن الآية إن استدلت بها على شيء من بحث خلق الأفعال فليستدل بها على أن للعباد قدراً مؤثراً باذن الله تعالى لا بالاستقلال كما عقدت عليه خنصر عقيدتي لا أنهم ليس لهم قدرة أصلاً بل جميع أفعالهم كحركة المرتعش كما يقوله الجبرية إذ الضرورة تكذبه ولا أن لهم قدرة غير مؤثرة أبداً كاليد المشلولة كما هو الشائع من مذهب الاشاعرة إذ هو في المآل كقول الجبرية وأي فرق بين قدرة لا أثر لها وبين عدم القدرة بالكلية إلا بما هو كسر اب ببقية يحسبه الظالم من ماء حتى إذا جاءه لم يجد شيئاً ولا أن لهم قدرة مستقلة بالأفعال يفعلون بها ماشوا فأنه تعالى يريد ما لا يفعله العبد ويفعل العبد ما لا يريد الله تعالى كما يقوله المعتزلة إذ يرد ذلك النصوص القواطع كما ستسمعه إن شاء الله تعالى، ووجه الاستدلال أن إياك نعبد مشير إلى صدور الفعل من العباد وذلك يستدعي قدرة يكون بها الإيجاد ومن لا قدرة له أو له قدرة لا مدخل لها في الإيجاد لا يقال له أوجد وصحة ذلك باعتبار الكسب كيفما فسر لا يرتضيه النصف العاقل . وقوله وإياك نستعين يدل على نفي الاستقلال فيه وأنه باذن الله تعالى وإعانتة كما يشير إليه لا حول ولا قوة إلا بالله وهذا هو اللبن السائغ الذي يخرج من بين فرث ودم فلا جبر ولا تفويض فاحفظه وانتظر تتمته

ولو كان هذا موضع القول لاشتفتى فؤادى ولكن للمقال مواضع

((وهنا أبحاث)) الأولى في سر تقديم الضمير على الفعلين وذكروا له وجوها للدلالة على الحصر والاختصاص كما يشعر به عدول البليغ عما هو الأصل من غير ضرورة ولذلك قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما معناه لا نعبد غيرك وهو حقيقي لا يستدعي رد خطأ المخاطب والمقصود منه التبرئة عن الشرك وتعرض بالمشركين وتقديم ما هو مقدم في الوجود فانه تعالى مقدم على العابد والعبادة ذاتا فقدم وضعاً ليوافق الوضع الطبع . وتنبه العابد من أول الأمر على أن المعبود هو الله تعالى الحق فلا يتكاسل في التعظيم ولا يلتفت يمينا وشمالا ولا اهتمام فان ذكره تعالى أهم للمؤمنين في كل حال لاسيما حال العبادة لانها محل وساوس الشيطان من الغفلة والكسل والبطالة والتصريح من أول وهلة بأن العبادة له سبحانه فهو البليغ في التوحيد وأبعد عن احتمال الشرك فانه لو أخر فقبل ان يذكر المفعول يحتمل أن تكون العبادة لغيره تعالى . والاشارة إلى حال العارف وأنه ينبغي أن يكون نظره إلى المعبود أولا وبالذات وإلى العبادة من حيث أنها وصلة إليه وراحلة تغد به عليه فيبقى مستغرقا في مشاهدة أنوار جلاله مستقرا في فردوس أنوار جماله وكم من فرق بين قوله تعالى للمحمديين (اذكروني

أذكركم) وبين قوله للاسرائيلين: (اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم) وبين ما حكى عن الحبيب من قوله: (لا تحزن إن الله معنا) وبين ما حكاه عن الحكيم من قوله: (إن معي ربي سيهدين). الثاني في سر قوله نعبد دون أعبد فقد قيل هو الإشارة إلى حال العبد فإنه يقول إلهي ما بلغت عبادتي إلى حيث أذكرها وحدها لأنها مزوجة بالتقصير ولكن أخلطها بعبادة جميع العابدين وأذكر الكل بعبرة واحدة حتى لا يلزم تفريق الصفقة وقيل النكته في العدول إلى الأفراد التحرز عن الوقوع في الكذب فأنزل خاضعين لأهل الدنيا متذللين لهم مستعينين في حوائجنا بمن لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا ولا حياتا ولا موتا ولا نشورا ويألت الفجل بهضم نفسه فكيف يقول أحدا إياك أعبد وإياك أستعين بالأفراد ويمكن الجمع أن يقصد تغليب الأصفياء المتقين من الأولياء والمقربين وقيل لو قال إياك أعبد لكان ذلك بمعنى أنا العابد ولما قال إياك نعبد كان المعنى أني واحد من عبيدك وفرق بين الأمرين كما يرشدك إليه قوله تعالى حكاية عن الذبيح عليه السلام: (ستجدني إن شاء الله من الصابرين) وقوله تعالى: حكاية عن موسى (ستجدني إن شاء الله صابرا) فصدر الذبيح لتواضعه بعد نفسه واحدا من جمع ولم يصبر الحكيم لأفراده نفسه مع أن كلامهما عليهما السلام قال إن شاء الله. وقيل الضمير في الفعلين للقارى ومن معه من الحفظة وحاضري الجماعة وقيل هو من باب «صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ» على ما ذكره الغزالي قدس سره وقد تقدم، الثالث في سر تقديم فعل العبادة على فعل الاستعانة وله وجوه الأول أن العبادة أمانة كما قال تعالى: (إننا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان) فاهتم للأداء فقدم، الثاني أنه لما نسب المتكلم العبادة إلى نفسه أو هم ذلك تبجحا واعتدادا منه بمصدر عنه فعقبه بقوله: وإياك نستعين ليدل على أن العبادة مما لا تتم إلا بمعونة وتوفيق وإذن منه سبحانه، الثالث أن العبادة بما يتقرب بها العبد إلى الله تعالى والاستعانة ليست كذلك فالأول أهم، الرابع أنها وسيلة فتقدم على طلب الحاجة لانه أدعى للاستجابة. (الخامس) أنها مطلوبة لله تعالى من العبادة، والاستعانة مطلوبهم منه سبحانه فتقديم العبد ما يريد مولاه منه أدل على صدق العبودية من تقديم ما يريد مولاه، السادس أن العبادة واجبة حتما لا مناص للعباد عن الاتيان بها حتى جعلت كالعلة لخلق الانس والجن فكانت أحق بالتقديم. السابع أنها أشد مناسبة بذكر الجزاء والاستعانة أقوى التثاماً بطلب الهداية، الثامن أن مبدأ الاسلام التخصيص بالعبادة والخلوص من الشرك والتخصيص بالاستعانة بعد الرسوخ، التاسع أن في تأخير فعل الاستعانة توافق رهوس الآى، العاشر أن أحدهما إذا كان مرتبطا بالآخر لم يختلف التقديم والتأخير كما يقال قضيت حقى فأحسننت إلى وأحسننت إلى فقضيت حقى ■

(الحادى عشر) أن مقام السالكين ينتهى عند قوله إياك نعبد وبعبده يطلب النكبين وذلك أن الحمد مبادى حركة المريد فان نفس السالك إذا تزكت ومرتأة قلبه إذا انجلت فلاح فيها أنوار العناية الموجبة للولاية تجردت النفس الزكية للطلب فرأت آثار نعم الله تعالى عليها سابعة وألطفه غير متناهية فحمدت على ذلك وأخذت في الذكر فكشف لها الحجاب من وراء أستار العزة عن معنى رب العالمين فشاهدت ماسوى الله سبحانه على شرف الفناء مفتقرأ إلى المبقى محتاجا إلى الترية فترقت لطلب الخلاص من وحشة الادبار وظلمة السكون إلى الاغيار فهبت لها من نفحات جناب القدس نسائم ألطاف الرحمن الرحيم فمرجت للمعات بوارق الجلال من وراء سجاف الجمال إلى الملك الحقيقى فنادت بلسان الاضطرار في مقام (لمن الملك لليوم لله الواحد القهار) أسلمت نفسى إليك وأقبلت بكلىتي عليك وهناك خاضت لجة الوصول واتتهت إلى مقام العين فحققت نسبة العبودية فقال إياك نعبد وهنا انتهاء مقام السالك

ألا يرى إلى سيد الخلق وحيب الحق كيف عبر عن مقامه هذا بقوله: (سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً) فطلب التمكن بقوله: (وإياك نستعين إهدنا الصراط المستقيم) واستعاذ عن التلويح بقوله (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) فصعد مستكملاً ورجع مكملًا وكأنه لهذا سميت الصلاة معراج المؤمنين، البحث الرابع في سر الالتفات من الغيبة إلى الخطاب وقد ازدحمت فيه أذهان العلماء بعد بيان نكته العامة وهي التفنن في الكلام والعدول من أسلوب إلى آخر نظرية له وتنشيط السامع فقليل لما ذكر الحقيق بالحمد ووصف بصفات عظام تميز به عن سائر الذوات وتعلق العلم بمعلوم معين خوطب بذلك ليكون أدل على الاختصاص والترقي من البرهان إلى العيان والانتقال من الغيبة إلى الشهود وكان المعلوم صار عياناً والمعقول مشاهداً والغيب حضوراً، وقيل لما شرح الله تعالى صدر عبده وأفاض على قلبه وقاله نور الإيمان والاسلام من عنده ترقى بذريعة الحمد المستجلب لمزيد النعم إلى رتبة الاحسان وهو «أن تعبد الله تعالى كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك» وأيضاً حقيقة العبادة انقياد النفس الأمانة لأحكام الله تعالى وصورته وقاله الاسلام ومعناه وروحه الايمان ونوره ونوره الاحسان وفي نعبه والالتفات تتم الامور الثلاثة وأيضاً لما تبين أنه ملك في الازل ما في أحيان الابد علم أن الشاهد والغائب والماضي والمستقبل بالنسبة إليه على حد سواء فلذلك عدل عن الغيبة إلى الخطاب ويحتمل أن يكون السر أن الكلام من أول السورة إلى هنا ثناء والثناء في الغيبة أولى ومن هنا إلى الآخر دعاء وهو في الحضور أولى والله تعالى حي كريم. وقيل انه لما كان الحمد لا يتفاوت غيبة وحضوراً بل هو مع ملاحظة الغيبة أدخل وأتم وكانت العبادة إنما يستحقها الحاضر الذي لا يغيب كما حكي سبحانه عن إبراهيم عليه السلام (فلما أفلت قال لأحب الآفلين) لا جرم عبر سبحانه وتعالى عن الحمد بطريق الغيبة وعنها بطريق الخطاب إعطاء لكل منهما ما يليق من النسق المستطاب وأيضاً من تشبه يقوم فهو منهم، فالعابد لما رام ذلك سلك مسلك القوم في الذكر ومزج عبادته بعبادتهم وتكلم بلسانهم وساق كلامه على طبق مساقهم عسى أن يصير محسوباً في عدادهم مندرجاً في سياقهم

إن لم تكونوا منهم فتشبهوا إن التشبه بالكرام فلاح
وأيضاً فيه إشارة إلى أن من لزم جادة الادب والانكسار ورأى نفسه بعيداً عن ساحة القرب لكمال الاحتقار فهو حقيق أن تدركه رحمة الهية وتلحقه عناية أزلية تجذبه إلى حظائر القدس وتطلعه على سرائر الانس فيصير واطناً على بساط الاقتراب فائزاً بعز الحضور وسعادة الخطاب. وأيضاً أنه لما لم يكن في الحمد مزيد كلفة بخلاف العبادة فان خطبها عظيم ومن دأب المحب تحمل المشاق العظيمة في حضور المحبوب قرن سبحانه العبادة بما يشعر بحضوره ليأتي بها العابد خالية عن الكلال عارية عن الفتور والملال مقرونة بكمال النشاط موجبة لتمام الانبساط

حماسة جري حومة الجندل اسجعي فأت بمرأى من سعاد ومسمع
وأيضاً إن الحمد ليس إلا إظهار صفات الكمال على الغير فإدام للاغيار وجود في نظر السالك فهو يواجبهم باظهار مزايا المحبوب عليهم ويخاطبهم بذكر ماثره الجميلة لديهم وأما إذا آل أمره بملزمة الاذكار إلى ارتفاع الحجب والاستار واضمحلال جميع الاغيار لم يبق في نظره سوى المعبود الحق والجمال المطلق وانتهى إلى مقام الجمع وصار في مقعد (أينما تولوا فثم وجه الله) فبالضرورة لا يصير توجيه الخطاب إلا إليه ولا يمكن إظهار السر إلا لديه فينعطف عنان لسانه إلى جنبه ويصير كلامه منحصرًا في خطابه، ثم وراء الذوق معنى يدق عن مدارك أرباب العقول السليمة

وعندي وهو من نسائم الاسحار أن الله سبحانه بعد أن ذكر يوم الدين وهو يوم القيامة التفت الى الخطاب للإشارة الى أنه إذا قامت القيامة على ساق وكان الى ربك يومئذ المساق هنالك يفوز المؤمن بلذة الحضور ويتبلج جبينه بأنوار الفرح والسرور ويخلو به الديان وليس بينه وبينه ترجمان ويكشف الحجاب وتدور بين الاحباب كؤوس الخطاب، فتأمل في عظيم الرحمة كيف قرن سبحانه هذا الترهيب برحمتين فصرح قبل يوم الدين بما صرح ورمز بعد ذكره بما رمز ولن يغلب عسر يسرين ﴿ومن باب الإشارة﴾ أن يوم الدين تلويح الى مقام الفناء لانه موت النفس عن شهواتها وخر وجهها عن جسدها وتعلقها بالآغيار والتفاتها ومن مات فقد قامت قيامته فعند ذلك يحصل البقاء في جنة الشهود ويتحقق الجمع في مقام صدق عند الملك المعبود وفوق هذا مقام آخر لا ينبغي بتقريره الكلام ولا تقدر على تحريره الاقلام بل لا يزيده البيان إلا خفاء ولا يكسبه التقريب إلا بعداً واعتلاء

ولو أن ثوبا حيك من نسج تسعة وعشرين حرفاً في علاه قصير

اللهم أغرقنا في بحار مشاهدتك ومن علينا بخندريس وحدتك حتى لا نحدث إلا عنك ولا نسمع إلا منك ولا نرى إلا إياك، وهذا وقد ذكر الامام السيوطي نقلاً عن الشيخ بهاء الدين أنه قال اتفقوا على أن فيما نحن فيه التفاتاً واحداً وفيه نظر لان الزمخشري ومن تابعه على أن الالتفات خلاف الظاهر مطلقاً فان كان التقدير قولوا الحمد لله في الكلام المأمور به التفاتان، أحدهما في لفظ الجلالة وأصله الحمد لك لانه تعالى حاضر، والثاني في إياك لمجيئه على خلاف أسلوب ما قبله وإن لم يقدر كان في الحمد لله التفات من التكلم للغيبة لانه تعالى حمد نفسه ولا يكون في إياك التفات لتقدير قولوا معها قطعاً فأحد الامرين لازم للزمخشري والسكائي إما أن يكون في الآية التفاتان أو لا يكون التفات أصلاً هذا إن قلنا برأى السكائي كما يشعر به كلام الزمخشري في الكشف لانه جعل في الشعر الذي ذكر ثلاث التفاتات وإن قلنا برأى الجمهور ولم نقدر قولوا إياك نعبد فان قدر قولوا قبل الحمد لله كان فيه التفات واحد وبطل قول الزمخشري إن في البيت ثلاث التفاتات انتهى. وهو كلام يغني النظر فيه عن شرح حاله فليفهم *

﴿البحث الخامس﴾ في سر تكرار إياك فليل للتصيص على طلب العون منه تعالى فانه لو قال سبحانه إياك نعبد ونستعين لاحتمل أن يكون إخباراً بطلب المعونة من غير أن يعين من يطلب وقيل انه لو اقتصر على واحد ربما توهم أنه لا يتقرب الى الله تعالى إلا بالجمع بينهما والواقع خلافه . وقيل انه جمع بينهما للتأكيّد كما يقال الدارين زيد وبين عمرو وفيه أن التكرير إنما يكون تأكيّداً إذا لم يكن معمولاً لفعل ثان وإياك الثاني في الآية معمول لنستعين مفعول له فكيف يكون تأكيّداً، وقيل أنه تعليم لنا في تجديد ذكره تعالى عند كل حاجة، وعندى أن التكرار للشعار أن حيثية تعلق العبادة به تعالى غير حيثية تعلق طلب الاستعانة منه سبحانه ولو قال إياك نعبد ونستعين لتوهم أن الحيثية واحدة والشأن ليس كذلك إذ لا بد في طلب الاعانة من توسط صفة ولا كذلك في العبادة فلا خلاف التعلق أعاد المفعول ليشير بها اليه . ﴿البحث السادس﴾ في سر إطلاق الاستعانة فليل ليتناول كل مستعان فيه فالحذف هنا مثله في قولهم فلان يعطى في الدلالة على العموم ورجح بلزوم الترجيح بلا مرجح في الحمل على البعض وأيضاً قرينة التقييد خفية وبأنه المروى عن ترجمان القرآن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وبأن عموم المفعول متضمن لنفي الحول والقوة عن نفسه والانتطاع بالكلية اليه تعالى عن سواه فهو أولى بمقام العبادة والى ترجيحه يشير صنيع العلامة البيضاوي، وقال صاحب الكشف: الاحسن أن يراد الاستعانة به وبتوقيفه على أداء العبادة ويكون قوله تعالى : (اهدنا) بياناً للطلب من المعونة

كأنه قيل كيف أعينكم فقالوا اهدنا الصراط المستقيم وإنما كان أحسن لتلاؤم الكلام وأخذ بعضه بحجزة بعض انتهى، ووجه التخصيص حينئذ كمال احتياج العبادة إلى طلب الإعانة لكونها على خلاف مقتضى النفس أن النفس لا مارة بالسوء إلا ما رحم ربي والقرينة مقارنة العبادة ولا خفاء في وضوحها وكون عموم المفعول متضمنا لما ذكر معارض بنسكتة التخصيص والرواية عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما لعلمها لم تثبت كذا قيل، والانصاف عندى أن الحمل على العموم أولى ليتوافق ألفاظ هذه السورة الكريمة في المعنى المطلوب منها ولأن التوسل بالعبادة إلى تحصيل مرام يستوعب جميع ما يصح أن يستعان فيه ليدخل فيه التوفيق دخولا أوليا أولى من مجرد التوفيق ويلتزمه الصراط المستقيم فإنه أعم من العبادات والاعتقادات والأخلاق والسياسات والمعاملات والمناكحات وغير ذلك من الأمور الدينية والنجاة من شدائد القبر والبرزخ والحشر والصراط والميزان ومن عذاب النار والوصول إلى دار القرار والفوز بالدجات العلى وكلها مفتقر إلى إعانة الله تعالى وفضله . وأيضا طرق الضلالات التى يستعاذ منها بغير المغضوب عليهم ولا الضالين لانهاية لها وباستعانتها يتخلص من مهالكها . وأيضا لا يخفى أن المراد بالعبادة في إياك نعبد هى وما يتعلق بها وما تتوقف عليه فإذا توافقت الاستعانة فى العموم . وأيضا قوله (أنعمت عليهم) مطلق شامل كل إنعام، وأيضا لو كان المراد الاستعانة به وتوفيقه على أداء العبادة يبقى حكم الاستعانة فى غيرها غير معلوم فى أم الكتاب ولا أظن أحدا يقول إنه يعلم من هذا التخصيص فلا أختار أنا إلا العموم وقد ثبت فى الصحيح عنه صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال لابن عباس : « إذا استعنت فاستعن بالله » الحديث وهو ظاهر فيه ولعل ابن عباس من هنا قال به فى الآية اذا قلنا بثبوت ذلك عنه وهو الظن الغالب فمن استعان بغيره فى المهمات بل وفى غيرها فقد استسمن ذا ورم ونفخ فى غير ضرم أفلا يستعان به وهو الغنى الكبير أم كيف يطلب من غيره والكل اليه فقير ؟ وإنى لأرى أن طلب المحتاج من المحتاج سفه من رأيه وضلة من عقله فكم قد رأينا من أناس طلبوا العزة من غيره فذلوا وراموا الثروة من سواه فافتقروا وحاولوا الارتفاع فالتضعوا فلا مستعان إلا به ولا عون إلا منه

إليك وإلا لا تشد الركائب ومنك وإلا فالقول خائب

وفيك وإلا فالغرام مضيع وعنك وإلا فالمحدث كاذب

وقد قرأ عبيد بن عمير الليثى وزيد بن حبيش ويحيى بن وثاب والنخعي نعيد - بكسر النون - وهى لغة قيس وميم وأسد وريعة وهذيل وكذلك حكم حروف المضارعة فى هذا الفعل وما أشبهه كنستعين عالم ينضم ما بعده فافيه سوى الباء لاستئصال الكسرة عليها على أن بعضهم قال يجمل بكسر ياء المضارعة من وجل وقرأ بعضهم يعلون وقرأ الحسن وابن المتوكل وأبو مخلف يعبد بالياء مبني للمفعول وهو غريب وعن بعض أهل مكة أنه قرأ نعيد باسكان الدال وقرأ الجمهور نعيد - بفتح النون وضم الدال - وهى لغة أهل الحجاز وهى الفصحى (إهدنا الصراط المستقيم) الهداية دلالة بلطف لدلالة اشتقاقه ومادته عليه ولذا أطلق على المشى برفق تهاد وسميت الهداية لطفها وقوله تعالى : (فاهدوهم إلى صراط الجحيم) وارد على الصحيح . وورد التكم على حد (فبشرناهم بعذاب أليم) ويقال هداه لكذا وإلى كذا فتعديه باللام وإلى إذالم يكن فيه وهداه كذا بدونها محتمل للحالين حتى لا يجوز فى (والذين جاهدوا فىنا لنهدينهم سبلنا) لسبلنا أو إلى سبلنا إلا بإرادة الإرادة فى جاهدوا وإرادة تحصيل المراتب العلية فى سبلنا ومن ثم جمعها وقد ورد من عمل بما علم ورثه الله تعالى علم ما لم يعلم وقد يقال المراد بيان الاستعمال الحقيقي وأما باب التجوز فواسع وهل يعتبر فى الدلالة إلا يصل أم لا

فيه اختلاف المتأخرين من أهل اللسان ففريق خصها بالدلالة الموصلة وآخرون بالدلالة على ما يوصل، وقليل قال إن تعدت إلى المفعول الثاني بنفسها كانت بمعنى الايصال ولا تسند إلا إليه تعالى كما في الآية وإن تعدت باللام أو إلى كانت بمعنى إراءة الطريق فكما تسند إليه سبحانه تسند إلى القرآن كقوله تعالى (إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم) وإلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كقوله تعالى: (وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم) والكل من هذه الآراء غير خال عن خلل، أما الأول فيرد عليه قوله تعالى (وأما تومذ فهديناهم فاستجبوا العمي على الهدى) والجواب بجواز وقوعهم في الضلال بالارتداد بعد الوصول إلى الحق لا يساعده ما في التفاسير والتوار يخ فانها ناطقة بأن الجم الغفير من قوم ثمود لم يتصفوا بالايان قطعاً وما آمن من قومه إلا قليل وقد بقوا على إيمانهم ولم يرتدوا على أن صاحب الذوق يدرك من نفس الآية خلاف الفرض كالأخفى. وأما الثاني فيرد عليه قوله تعالى الحديده صلى الله تعالى عليه وسلم (إنك لاتهدي من أحببت) وما يقال إنه على حد قوله تعالى (ومارميت اذرميت ولكن الله رمى) أو أن المعنى أنك لاتتمكن من إراءة الطريق لكل من أحببت بل إنما يمكنك إراةه لمن أردنا لا يخلو عن تكلف، وأما الثالث فان كلام أهل اللغة لا يساعده بل ينادى بما ينافيه ومع ذلك فالقول بأن المتعدية لاتسند إلا إلى الله تعالى منتقض بقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام (ياأبت إني قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبعني أهدك صراطا سويا) وعن مؤمن آل فرعون (يا قوم اتبعوني أهدكم سبيل الرشاد) ولهذا الخلل قال طائفة بالاشتراك والبحث لغوي لا دخل للاعتزال فيه وسيأتى إن شاء الله تعالى تتمته (والصراط) الطريق وأصله السين من السرط وهو اللقم ولذلك يسمى لقها كأن سالكة يبتلعه أو يبتلع سالكة في الأزهرى أكلته المفازة إذا نهكته لسيره فيها وأكل المفازة إذا قطعها بسهولة قال أبو تمام:

رعة الفيافي بعد ما كان حقبة رعاها وماء المزن ينهل ساكبه

وبالسين على الأصل قرأ ابن كثير برواية قبل ورويس اللؤلؤى عن يعقوب وقرأ الجمهور بالصاد وهي لغة قریش وقرأ حمزة بالصادزايا والزاى الخالصة لغة لعذرة وكعب والصاد عندى أفصح وأوسع وأهل الحجاز يؤثنون الصراط كالطريق والسبيل والزقاق والسوق وبنو تميم يذكرون هذا كله وتذكيره هو الأكثر ويجمع في الكثرة على صراط ككتاب وكتب وفي القلة قياسه أصرطه هذا إذا كان الصراط مذكراً أو أما إذا أنث فقياسه أفعّل نحو ذراع وأذرع و(المستقيم) المستوى الذى لا اعوجاج فيه واختلف في المراد منه فقيل الطريق الحق . وقيل ملة الاسلام . وقيل القرآن وردهما الرازى قدس سره بأن قوله تعالى (صراط الذين أنعمت عليهم) يدل على الصراط المستقيم وهم المتقدمون من الامم وما كان لهم القرآن والاسلام وفيه ما لا يخفى والعجب كل العجب من هذا المولى أنه ذكر في أحد الوجوه المرضية عنده ان الصراط المستقيم هو الوسط بين طرفي الافراط والتفريط في كل الاخلاق وفي كل الاعمال وأكد ذلك بقوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) فباليت شعري ماذا يقول لو قيل له لم يكن هذا للمتقدمين من الامم وتلونا عليه الآية التي ذكرها وسبحان من لا يرد عليه وقيل المراد به معرفة ما في كل شيء من كيفية دلالاته على الذات والصفات وقيل المراد منه صراط الاولين في تحمل المشاق العظيمة لاجل مرضاة الله تعالى وقيل العبادة لقوله تعالى (وأن اعبدوني هذا صراط مستقيم) والقرآن يفسر بعضه بعضا وفيه نظر، وقيل هو الاعراض عن السوى والاقبال بالكلية على المولى وقال الشيخ الاكبر قدس سره هو ثبوت التوحيد في الجمع والتفرقة ولهم أقوال غير ذلك قريبة وبعيدة، وعندى بعد الاطلاع على ما للعلماء وكل حزب بما لديهم فرحون أن الصراط المستقيم يتنوع الى عام للناس وخاص بخواصهم والكل منهم صراط المنعم عليهم على اختلاف درجاتهم فالاول جسر بين العبد وبين الله

سبحانه ممدود على متن جهنم الكفر والفسق والجهل والبدع والآهواء وهو الاستقامة على ماورد به الشرع الشريف القويم علما وعملا وخلقوا حالا وهو الذي يظهر في الآخرة على متن جهنم الجزاء مثلا مصورا بالتمثيل الرباني والتصوير الالهي على حسب ما عليه العبد اليوم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد دون ذلك فلا يلومن إلا نفسه وللتذكير بذلك الصراط لم يقل السبيل ولا الطريق وإن كان الكل واحداً، الثاني طريق الوصول الى الله تعالى ومن شهد الخلق لا فعل لهم فقد فاز ومن شهدهم لا حياة لهم فقد جاز ومن شهدهم عين العدم فقد وصل وتم سفره الى الله تعالى ثم يتجدد له السفر فيه سبحانه وهو غير متناه لان زموت جماله وجلاله غير متناهية ولا يزال العبد يرقى من بعضها الى بعض كما يشير اليه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «إنه ليغان على قلبي فأستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة» وهناك يكون عز شأنه يده وسمعه وبصره فيه يبطش وبه يسمع وبه يبصر ووراء ذلك ما يحرم كشفه فتي قال العاصم اهدنا الصراط المستقيم أراد أرشدنا الى الاستقامة على امثال أوامرك واجتناب نواهيك ومتى قال ذلك أحد الخواص أراد ثبنا على ما نحننا به وهو المروى عن يعسوب المؤمنين كرم الله تعالى وجهه وأبى رضى الله تعالى عنه وذلك لان طالب هداية الطريق المستقيم ليس له في سلوكه مقامات وأحوال ولكل منها بداية ونهاية ولا يصل الى النهاية مالم يصحح البداية ولا ينتقل الى مقام أحوال إلا بعد الرسوخ فيما تحته والثبات عليه فما دام هو في أثناء المقام أو الحال ولم يصل إلى نهاية يطلب الثبات على ما منح به ليرسخ له ذلك المقام ويصير ملكه فيرقى منه الى ما فوقه وذلك هو الفضل الكبير والفوز العظيم، وللمحققين في معنى اهدنا وجوه دفعوا بها ما يوشك أن يسأل عنه من أن المؤمن مهتد فالدعاء طلب لتحصيل الحاصل. أحدها أن معناه ثبتنا على الدين كيلا نزلنا الشبه وفي القرآن (ربنا لا ترغ قلوبنا بعد إذ هديتنا) وفي الحديث «اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك» وثانيها اعطنا زيادة الهدى كما قال تعالى: (والذين اهتدوا زادهم هدى) وثالثها أن الهداية الثواب كقوله تعالى (يهديهم ربهم بايمانهم) فالمعنى اهدنا طريق الجنة ثوابنا وأيد بقوله تعالى (الحمد لله الذي هدانا لهذا) ورابعها أن المراد دلنا على الحق في مستقبل عمرنا كما دللتنا عليه في ماضيه ولهم بعد أيضا كلمات مقاربة غير هذا ولعله يغنيك عن الكل ما ذكره الفقير فتدبره ولا تغفل *

بقي الكلام في ربط هذه الجملة بما قبلها وقد قيل ان عندنا احتمالات أربعة لان طلب المعونة إما في المهمات كلها أو في أداء العبادة والصراط المستقيم إما أن يؤخذ بمعنى خاص كلمة الاسلام أو بمعنى عام كطريق الحق خلاف الباطل فعلى تقديرى عموم الاستعانة والصراط وخصوصهما يكون اهدنا بياناً للمعونة المطلوبة كما أنه قال كيف أعينكم في المهمات أو في العبادة فقالوا اهدنا طريق الحق في كل شئ، أو ملة الاسلام فيكون الفصل لشبه كمال الاتصال وعلى تقدير عموم الاستعانة وخصوص الصراط يكون اهدنا أفراداً للبصود الأعظم من جميع المهمات فيكون الفصل حينئذ لكمال الاتصال، وأما على تقدير خصوص الاستعانة وعموم الصراط فلا ارتباط، وما عندى غير خفى عليك إن أجبت خبراً بما قدمناه لديك. وقد قرأ الحسن والضحاك وزيد بن علي صراطا مستقيماً دون تعريف وقرأ جعفر الصادق صراط المستقيم بالإضافة والمتواتر ما تلوناه «صراط الذين أنعمت عليهم» بدل من الصراط الأول بدل الكل من الكل وهو الذى يسميه ابن مالك البدل الموافق أو المطابق تحاشياً من إطلاق الكل على الله تعالى في مثل صراط العزيز الحميد الله. وفائدة الابدال تأكيد النسبة بناء على أن البدل في حكم تكرير العامل والاشعار بأن الصراط المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين فيكون ذلك شهادة لاستقامة صراطهم على أبلغ وجه وآكده، وقيل صفة له. ومن غريب المنقول أن الصراط الثاني غير الأول وكانته نوى فيه حرف

العطف وفي تعيين ذلك اختلاف، فعن جعفر بن محمد هو العلم بالله والفهم عنه وقيل موافقة الباطن للظاهر في إسباغ النعمة وقيل التزام الفرائض والسنن ولا يخفى أن هذا القول خروج عن الصراط المستقيم فلا تتعب جواد القلم فيه . وقرأ ابن مسعود وزيد بن علي صراط من أنعمت عليهم وهو المروى عن عمر وأهل البيت رضى الله تعالى عنهم . قال الشهاب: وفيه دليل على جواز إطلاق الأسماء المبهمة (كن) على الله تعالى انتهى وهو خبط ظاهر إذ الإضافة إلى المفعول لا الفاعل . والأنعام إيصال الاحسان إلى الغير من العقلاء كما قاله الراغب فلا يقال أنعم على فرسه ولذا قيل إن النعمة نفع الانسان من دونه لغير عوض، واختلف في هؤلاء المنعم عليهم فقيل المؤمنون مطلقا وقيل الأنبياء وقيل أصحاب موسى وعيسى عليهما السلام قبل التحريف والنسخ . وقيل أصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم . وقيل محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وأبو بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما . وقيل الأولى ما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المراد بالذين أنعمت عليهم الأنبياء والملائكة والشهداء والصديقون ومن أطاع الله تعالى وعبدته واليه يشير قوله تعالى: (أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا) فما في هاتيك الاقوال اقتصار على بعض الأفراد . ولم يقيد الانعام ليعم (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقيل أنعم عليهم بخلقهم للسعادة . وقيل بأن نجاحهم من الهلكة . وقيل بالهداية وفي بناء أنعمت للفاعل استعطاف فكأن الداعي يقول أطلب منك الهداية إذ سبق إنعامك فأجعل من إنعامك إجابة دعائنا وإعطاء سؤلانا وسبحانه ما أكرمه كيف يعلمنا الطالب ليجود على كل بما طلب

لوم ترد نيل مانرجو ونطلبه من فيض جودك ما علمتنا الطلبة

وحكى اللغويون في (عليهم) عشر لغات ضم الهاء وإسكان الميم - وهى قراءة حمزة - وكسرها وإسكان الميم - وهى قراءة الجمهور - وكسر الهاء والميم وياء بعدها - وهى قراءة الحسن - قيل وعمر بن خالد وكذلك بغير ياء - وهى قراءة عمرو بن فائد - وكسر الهاء وضم الميم بواو بعدها - وهى قراءة ابن كثير وقالون - بخلاف عنه وضم الهاء والميم وواو بعدها - وهى قراءة الأعرج ومسلم بن جندب وجماعة وضمهما بغير واو ونسبت لابن هرمز وكسر الهاء وضم الميم بغير واو ونسبت للأعرج والخفاف عن أبي عمرو وضم الهاء وكسر الميم بياء بعدها وكذلك بغير ياء وقرى بهما أيضا وحاصلها ضم الهاء مع سكون الميم أو ضمها بأشباع أو دونه أو كسرها بأشباع أو دونه وكسر الهاء مع سكون الميم أو كسرها بأشباع أو دونه أو ضمها بأشباع أو دونه . وحجج كل في كتب العربية (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) بدل من الذين بدل كل من كل . وقيل من ضمير (عليهم) ولا يخلو من الركاة بحسب المعنى وأما أنه يلزم عليه خلو الصلة عن الضمير فلا لأن المبدل منه ليس في نية الطرح حقيقة والقول بأن (غير) في الاصل صفة بمعنى مغاير والبدل بالوصف ضعيف لضعيف لانها غلبت عليها الاسمية ولذا لم تجر على موصوف في الأكثر . وعن سيبويه أنها صفة الذين مبينة أو مقيدة ولا يرد أن (غير) من الأسماء المتوغلة في الابهام فلا تعرف بالاضافة فلا توصف بها المعرفة بل ولا تبدل منها على المشهور لا نأقول الموصوف هنا معنى كالنكرة فيصح أن يوصف بها وذلك لأن الموصول بعد اعتبار تعريفه بالصلة يكون كالمعرف باللام في استعماله فاذا استعمل في بعض ما تنصف بالصلة كان كالمعرف باللام للعهد الذهني فكما أن المعرف المذكور ليكون التعريف فيه للجنس يكون معرفة بالنظر إلى مدلوله وفي حكم النكرة بالنظر إلى قرينة البعضية المهمة ولذا يعامل به معاملة متبهما

كذلك الموصول المذكور بالنظر إلى التعيين الجنسي المستفاد من مفهوم الصلة معرفة والنظر إلى البعضية المستفادة من خارج كالنكرة فيعامل به معاملة كليهما أيضاً فالذين أنعمت عليهم إذا لم يقصده معهود كذاك إذ لا صحة لارادة جنس المنعم عليهم من حيث هو إذ لا صراط له ولا غرض يتعلق بطلب صراط من أنعم عليهم على سبيل الاستغراق سواء أريد استغراق الأفراد أو الجماعات أو المجموع من حيث المجموع فالمطلوب صراط جماعة ممن أنعم عليهم بالنعم الأخرى أعني طائفة من المؤمنين لا بأعيانها فان نظر إلى البعضية المهمة المستفادة من إضافة الصراط اليهم كان كالنكرة وإن نظر إلى مفهومه الجنسي أعني المنعم عليهم كان معرفة قاله العلامة الساليكوتي وغيره ولا يخلو عن دغدغة أو يقال وهو المعول عليه عند من يعول عليه أن (غير) هنا معرفة لان المحققين من علماء العربية قالوا انها قد تتعرف بالاضافة وذلك إذا وقعت بين متضادين معرفتين نحو عليك بالحركة غير السكون، وقال ابن السري وغيره: اذا أضيفت (غير) الى معرف له ضد واحد فقط تعرفت لا تنحصر الغيرية وهنا المنعم عليهم ضد لما بعده ولا يرد على هذا قوله تعالى: (ربنا أخرجنا نعمل صالحاً غير الذي كنا نعمل) لجواز أن يكون صالحاً حالاً قدمت على صاحبها وهو غير الذي أو غير الذي بدلاً من صالحاً ولو قيل ضد الصالح الطالح والذي كانوا يعملون فرد من أفرادهم فليس بضد لم يعد، وقرأ عمر ابن الخطاب رضى الله تعالى عنه (غير) بالنصب وروى ذلك شاذ أعني ابن كثير وهو حال من ضمير عليهم والعامل فيه أنعمت ويضعف أن يكون حالاً من الذين لانه مضاف اليه والصراط لا يصح بنفسه أن يعمل في الحال وقيل يجوز والعامل فيه معنى الاضافة، وجوز الأخفش أن يكون النصب على الاستثناء المنقطع أو المتصل إن فسر الانعام بما يعم ومنعه الفراء لانه حينئذ بمعنى سوى فلا يجوز أن يعطف عليه (بلا) لانها نفى وجحد ولا يعطف الجحد إلا على مثله، وأجيب بزيادة لامثلها في قوله تعالى: (ما منعك أن لا تسجد) وفي قول الأخوص:

ويلحيني في اللهو أن لا أحبه وللهو داع دائب غير غافل

واعترض بأنه لم تسمع زيادتها بعدواو العطف والكلام فيه، وحكى بعضهم عن الأخفش أن الاستثناء في معنى النفي فيجوز العطف عليه (بلا) حملاً على المعنى فيحينئذ لا يرد ماورد، وعند الخليل النصب بفعل محذوف أعني أعني وبه أقول لان الاستثناء كما ترى والحالية تقتضى التنكير ولا يتحقق إلا بعدم تحقق التضاد أو يحمل غير بمعنى مغاير لتسكون إضافته لفظية وكلاهما غير مرضى لما علمت وقال بعضهم في الآية حذف والتقدير غير صراط المغضوب عليهم وهو ممكن على هذه القراءة فيكون غير حينئذ ماصفة لقوله الصراط وهو ضعيف لتقدم البدل على الوصف إذ قلنا به والأصل العكس أو بدل أوصفة للبدل أو بدل منه أو حال من أحد الصراطين والصراط السوى عدم التقديره والغضب أصله الشدة ومنه الغضبة الصخرة الصلبة الشديدة المركبة في الجبل والغضب بالحية الخبيثة والناقة العبوس وفسر تارة بحركة للنفس مبدؤها إرادة الانتقام كما في شرح المفتاح للسعد وتارة بإرادة الانتقام كما في شرح الكشاف له وأخرى بكيفية تعرض للنفس فيتبعها حركة الروح إلى خارج طلباً للانتقام كما في شرح المقاصد. ويقرب منه ما قيل تغير يحدث عند غليان دم القلب، وفي الحديث: اتقوا الغضب فانه جمرة تنوقد في قلب ابن آدم ألم تروا إلى انتفاخ أوداجه وحمرة عينه «وفي الكشاف معنى غضب الله تعالى إرادة الانتقام من العصاة وإنزال العقوبة بهم وأن يفعل بهم ما يفعله الملك إذا غضب على من تحت يده وأنا أقول كما قال سلف الأمة هو صفة لله تعالى لا ثقة بجلال ذاته لا أعلم حقيقتها ولا كيف هي والعجز عن درك الإدراك إدراك والكلام فيه كالسكلام في الرحمة حذو القذة بالقذة فهما صفتان قديمتان له سبحانه وتعالى ■

وحديث « سبقت رحمتي غضبي » محمول على الزيادة في الآثار أو تقدم ظهورها .
وأصل الضلال الهلاك ومنه قوله تعالى : (أنذا ضللتنا في الأرض) أى هلكنا وقوله تعالى (وأضل أعمالهم)
أى أهلكها والضللال في الدين الذهاب عن الحق، وقرأ أبو أيوب السخيتاني (ولا الضالين) بابدال الألف همزة
فراراً من التقاء الساكنين مع أنه في مثله جائز . وحكى أبو زيد دابة وشابة وعلى هذه اللغة قراءة عمرو بن عبيد
(فيومئذ لا يستل عن ذنبه إنس ولا جان) وقوله :

والأرض أما سودها فتجللت بياضاً وأما ييضها فادهامت

وهل يقاس عليه أم لا قولان وروى عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه وعبد الله بن الزبير أنهما كانا يقرآن
وغير الضالين والمتواتر لا كما في الامام وهو سيف خطيب أتى بها لتأكيدهما في (غير) من معنى النفي والكوفيون يجعلونها
هنا بمعناها والمراد بالمغضوب عليهم اليهود وبالضالين النصارى وقد روى ذلك أحمد في مسنده وحسنه ابن حبان
في صحيحه مرفوعاً إلى رسول الله ﷺ . وأخرجه ابن جرير عن ابن عباس وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم،
وقال ابن أبي حاتم : لا أعلم فيه خلافاً للمفسرين فمن زعم أن الحمل على ذلك ضعيف لأن منكراً الصانع والمشركون
أخبر ديننا من اليهود والنصارى فكان الاحتراز منهم أولى بل الأولى أن يحمل المغضوب عليهم على كل من أخطأ
في الاعمال الظاهرة وهم الفساق ويحمل الضالون على كل من أخطأ في الاعتقاد لأن اللفظ عام والتقييد خلاف
الاصل فقد ضل ضلالاً بعيداً إن كان قد بلغه ما صح عن رسول الله ﷺ وإلا فقد تجاسر على تفسير كتاب
الله تعالى مع الجهل بأحاديث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وما قاله في منكرو الصانع لا يعتد به لأن من لا دين
له لا يعتد بذكره، والعجب من الامام الرازى أنه نقل هذا ولم يتعقبه بشيء سوى أنه زاد في الشطرنج بغلاف قال
ويحتمل أن يقال المغضوب عليهم هم الكفار والضالون هم المنافقون وعلمه بما في أول البقرة من ذكر المؤمنين
ثم الكفار ثم المنافقين فقام ما هنا على ما هناك وهل بعد قول رسول الله ﷺ الصادق الأمين قول لقائل
أو قياس لقائس هيئات هيات دون ذلك أهوال، واستدل بعضهم على أن المغضوب عليهم هم اليهود بقوله تعالى :
(من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير) وعلى أن الضالين النصارى بقوله تعالى (ولا تتبعوا أهواء
قوم قد ضلوا) والأولى الاستدلال بالحديث لأن الغضب والضلال وردا جميعاً في القرآن لجميع الكفار على العموم
فقد قال تعالى (ولكن من شرع بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله) وقال تعالى (إن الذين كفروا وصدوا عن
سبيل الله قد ضلوا ضلالاً بعيداً) وورد لليهود والنصارى جميعاً على الخصوص كما ذكره المستدل وإنما قدم سبحانه
المغضوب عليهم على الضالين مع أن الضلال في بادى النظر سبب للغضب إذ يقال ضل فغضب عليه - لتقدم زمان
المغضوب عليهم وهم اليهود على زمان الضالين وهم النصارى أولان الانعام يقابل بالانتقام ولا يقابل بالضلال
فبينهما تقابل معنوي بناء على أن الاول إيصال الخير إلى المنعم عليه والثاني إيصال الشر إلى المغضوب عليه ولأن
اليهود أشد في الكفر والعناد وأعظم في الحُبث والفساد و (أشد عداوة للذين آمنوا) ولذا ضربت عليهم الذلة
والمسكنة . وورد في الحديث « من لم يكن عنده صدقة فليعن اليهود » رواه السلفي والديلمي وابن عدى والنصارى
دون ذلك وأقرب للإسلام منهم ولذا وصفوا بالضلال لأن الضال قديمتدى، وما يدل على أن اليهود أسوأ حالا
من النصارى أنهم كفروا بنبيين محمد ﷺ وعيسى عليه السلام والنصارى كفروا بنبي واحد وهو نبينا صلى الله
تعالى عليه وسلم وفضائحهم وفضائعهم أكثر مما عند النصارى كما استقرؤه وتراه إن شاء الله تعالى، وقول النصارى

بالثلاث ليس أظلم من قول اليهود إن الله فقير ونحن أغنياء وقولهم (يد الله مغولة) وقولهم عزير ابن الله فمن زعم أن النصرى أسوأ حالا متوكئا على ما في دلائل الأسرار لم يعرف أسرار الدلائل وهي بعد العيوق عنه وليست المسألة من الفروع ليكتفى مثلنا فيها بالتقليد المحض لاسيما وفضل الله تعالى ليس بمقصود على البعض. وقال بعضهم: تأخير الضالين لموافقة رؤوس الآي ولا بأس بضمه إلى تلك الوجوه وإلا فالاعتصار عليه من ضيق العطن وإنما أسند النعمة إليه تعالى تقربا والمقصود طلب الهداية إلى صراط من ثبت إنعام الله تعالى عليه وتحقق، ولذلك أتى بالفعل ماضيا وانحرف عن ذلك عند ذكر الغضب إلى الغيبة تأديبا ولأن من طلب منه الهداية ونسب الانعام إليه لا يناسب نسبة الغضب إليه لانه مقام تطف وترفق وتذل لطلب الاحسان فلا يناسب مراجعته بوصف الاتقام. وقد عد ابن الاثير في كنز البلاغة والتوخي في الاقصى القريب بناء الفعل للمفعول بعد خطاب فاعله نوعا غريبا من الالتفات فان كان الالتفات كما في استعمال الادباء والمتقدمين بمعنى الالتفات فلا غبار عليه وإن كان بالمعنى المتعارف فلك أن تقول على رأى السكاكي الذى لا يشترط تعدد التعبير بل مخالفة مقتضى الظاهر أن المخاطب إذا ترك خطابه وبني ما أسند اليه للمفعول والمخدوف كالتائب فلا مانع من أن يسمى التفتا فكمما يجرى في الانتقال من مقدر إلى محقق يجرى في عكسه وهو معنى يديع كما قاله الشهاب. ويسن بعد الحتام أن يقول القارىء (آمين) فقد روى ابن أبي شيبة في مصنفه والبيهقي في الدلائل عن أنى ميسرة « أن جبريل أقرأ النبي ﷺ فاتحة الكتاب فلما قال ولا الضالين قال له قل آمين » فقال آمين ويقولها المؤمن لقراءة امامه فقد أخرج مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه وابن أبي شيبة عن أنى موسى الاشعري قال « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا قرأ -يعنى الامام- غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا آمين يحبكم الله » وإخفاؤها مذهب ساداتنا الحنفية وهو مذهب أمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه. وعبد الله بن مسعود، وعند الشافعية يجهر بها. وعن الحسن لا يقولها الامام لانه الداعي. وعن أنى حنيفة في رواية غير مشهورة مثله والمشهور أنه يخفيها، وروى الاخفاء عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عبد الله بن مغفل وأنس رضى الله تعالى عنهما كما في الكشف ورواية الجمهور محمولة على التعليم، والبحث فقهي وهذا القدر يكفي فيه وليست من القرآن إجماعا ولذا سن الفصل بينها وبين السورة بسكتة لطيفة وما قيل إنها من السورة عند مجاهد فيما لا ينبغي أن يلتفت اليه إذ هو في غاية البطلان إذ لم يكتب في الامام ولا في غيره من المصاحف أصلا حتى ذكر غير واحد ان من قال: ان آمين من القرآن كفر، وهي اسم فعل مبنى على الفتح كأين لالتقاء الساكنين والبحث عن أسماء الافعال مفروغ عنه في كتب النحو والصحيح أنها كلمة عربية ومعناها استجب وقيل موضوعة لما هو أعم منه ومن مرادفه ومن الغريب ما قيل أنه عجمي معرب همين لما أن فاعيل كقبايل ليس من أوزان العرب ورد بأنه يكون وزنا لا نظير له وله نظائر ولذا قيل إنه في الأصل مقصور ووزنه فاعيل فأشبع، ومن العجيب ما قيل إنه اسم الله تعالى والقول في توجيهه أنه لما كان مشتقاً على المضمير المستتر الراجع اليه تعالى قيل أنه من أسمائه أعجب منه وقدمد ألفه وتقصير وإلى أصالة كل ذهب طائفة، وأما تشديد يديمه فذكر الواحدى أنه لغة فيه، وقيل إنه جمع آم بمعنى قاصد منصوب باجعلنا ونحوه مقدر، وقيل إنه خطأ ولحن وحيث أنه ليس من القرآن بل دعاء ومعناه صحيح قال بعضهم لا تفسد به الصلاة وإن كان لحن، وفضل هذه السورة بما لا يخفى ويكفى في فضلها ما روى بأسانيد صحيحة عن أنى هريرة رضى الله تعالى عنه « أن رسول الله ﷺ خرج على أنى بن كعب فقال يا أنى وهو يصلى فالتفت أنى فلم يجبه فضلى أنى تخفف ثم انصرف الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال :

السلام عليك يا رسول الله فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ما منعك أن تجيئني إذ دعوتك؟ فقال يا رسول الله إني كنت في الصلاة قال أفلم تجد فيما أوحى الله إلي أن استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم؟ قال بلى ولا أعود إن شاء الله تعالى قال تحب أن أعليك سورة لم ينزل في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثلها؟ قال نعم يا رسول الله فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كيف تقرأ في الصلاة فقرأ بأمر القرآن فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والذي نفسي بيده ما نزل في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثلها وأنها للسمع من المثاني - أو قال السبع المثاني - والقرآن العظيم الذي أعطيته - والأحاديث في ذلك كثيرة ولا بدع فهي أم الكتاب والحماية من دقائق الأسرار العجب العجائب حتى أن بعض الربانيين استخرج منها الحوادث الكونية وأسماء الملوك الإسلامية وشرح أحوالهم وبيان ما لهم، وبالجملة هي كنز العرفان بل اللوح المحفوظ لما يلوح في عالم الامكان ﴿نسأل الله تعالى﴾ أن يمن علينا بأشراق أنوارها والاطلاع على مخزونات أسرارها إنه ولي التوفيق والهادي إلى معالم التحقيق ■

﴿ ٢ - سورة البقرة ﴾

هذا هو الاسم المشهور وفي الصحيح عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه هذا مقام الذي أنزلت عليه سورة البقرة وهو معارض لما روى من منع ذلك وتعين أن يقال السورة التي يذكر فيها البقرة وكذا في سور القرآن كله ومن ثمة أجاز الجمهور ذلك من غير كراهة ويمكن أن يوفق بأنه كان مكروهاً في بدء الإسلام لاستهزاء الكفار ثم بعد سطوع نوره نسخ النهي عنه فشاع من غير نكير وورد في الحديث بياناً لجوازه وقد تقدم بعض الكلام على هذا، وكان خالد بن معدان يسميها فسطاط القرآن وورد في حديث مرفوع في مسند الفردوس وذلك لعظمها ولما جمع فيها من الأحكام التي لم تذكر في غيرها حتى قال بعض الأشياخ: إن فيها ألف أمر وألف نهى وألف خبر قيل وفيها خمسة عشر مثلاً ولهذا أقام ابن عمر رضي الله تعالى عنهما ثمانين سنين على تعلمها وورد في حديث المستدرك تسميتها سنام القرآن وسنام كل شيء أعلاؤه وكأنه لذلك أيضاً، وروى أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «أى القرآن أفضل فقالوا الله ورسوله أعلم قال سورة البقرة ثم قال وأياها أفضل؟ قالوا الله ورسوله أعلم قال آية الكرسي، وهي مدنية وآياتها مائتان وسبع وثمانون على المشهور وقيل ست وثمانون وفيها آخر آية نزلت وهي قوله تعالى: (واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله) وقد نزلت في حجة الوداع يوم النحر ولا تخرج بذلك عن كونها مدنية كما لا يخفى، ووجه مناسبتها للسورة الفاتحة أن الفاتحة مشتملة على بيان الربوبية أولاً والعبودية ثانياً وطلب الهداية في المقاصد الدينية والمطالب اليقينية ثالثاً، وكذا سورة البقرة مشتملة على بيان معرفة الرب أولاً وبأنى (يؤمنون بالغيب) وأمثاله وعلى العبادات وما يتعلق بها ثانياً وعلى طلب ما يحتاج إليه في العاجل والآجل آخراً وأيضاً في آخر الفاتحة طلب الهداية وفي أول البقرة إيماناً إلى ذلك بقوله (هدى للمتقين) ولما افتتح سبحانه الفاتحة بالأمر الظاهر وكان وراء كل ظاهر باطن افتتح هذه السورة بمبطن سره وخفى لإلا على من شاء الله تعالى أمره فقال سبحانه وتعالى :

(بسم الله الرحمن الرحيم ألم ١) هي وسائر الالفاظ التي يتجهى بها (كبا تا ثا) أسماء مسمياتها الحروف المبسوطة التي ركبت منها الكلمة لصدق حد الاسم المتفق عليه واعتوار خواصه المجمع عليها على كل منها، ويحكى عن الخليل أنه سأل أصحابه كيف تنطقون في الباء من ضرب والكاف من لك فقالوا باء كاف - فقال إنما جئتم بالاسم لا الحرف

وأنا أقول - به كه - وما روى عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه «قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول من قرأ حرفاً من كتاب الله تعالى فله به حسنة والحسنة بعشر أمثالها لا أقول (ألم) حرف ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف» فالمراد به غير المصطلح إذ هو عرف جديد بل المعنى اللغوى وهو واحد حروف المباني فعنى ألف حرف الخ مسمى ألف وهكذا ولعل صلى الله تعالى عليه وسلم سعى ذلك حرفاً باسم مدلوله فهو معنى حقيقى له وما قيل أنه سماه حرفاً مجازاً لكونه اسم الحرف وإطلاق أحد المتلازمين على الآخر مجاز مشهور ليس بشئ فإن أريد من (ألم) مفتوح سورة الفيل يكون المراد أيضاً منه مسماه وتكون الحسنات ثلاثين وفائدة النفي دفع توهم أن يكون المراد بالحرف فيمن قرأ حرفاً الكلمة وإن أريد نحو ما هنا فالمراد نفسه ويكون عدد الحسنات حينئذ تسعين وفائدة الاستئناف دفع أن يراد بالحرف الجملة المستقلة كما فى الابانة لاني نصر عن ابن عباس قال: آخر حرف عارض به جبريل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين) والمعنى لا أقول أن مجموع الأسماء الثلاثة حرف بل مسمى كل منها حرف وإنما لم يذكر تلك الحروف من حيث أنها أجزاء بأن يقابل (ألف حرف ولام حرف تنبيهاً على أن الاعتبار فى عدد الحسنات الحروف المقروأة التى هى المسميات سواء كانت أجزاء لها أو لكلمات أخرى لا من حيث أنها أجزاء لتلك الأسماء فيكون عدد الحسنات فى نحو ضرب ثلاثين ■ والحاصل أن الحروف المذكورة من حيث أنها مسميات لتلك الأسماء أجزاء لجميع الكلم مفردة بقراءتها ومن حيث أنها أجزاء لتلك الأسماء لا تكون مفردة إلا عند قراءة تلك الأسماء والمعتبر فى عدد الحسنات الاعتبار الأول دون الثانى ذكر ذلك بعض المحققين ثم أنهم راعوا فى هذه التسمية لطيفة حيث جعلوا المسمى صدر كل اسم له كما قاله ابن جنى وذلك ليكون تأديتها بالمسمى أول ما يقرع السمع ألا ترى أنك إذا قلت جيم فأول حروفه جيم وإذا قلت ألف فأول حروفه ألف التى نطق بها همزة ولما لم يمكن للواضع أن يبتدىء بالألف التى هى مدسة كنة دعمها باللام قبلها متحركة ليتمكن الابتداء بها فقالوا لا كما - لا كما يقوله المعلنون لام ألف فانه خطأ (٢) وخص اللام بالدعامة لانهم توصلوا الى اللام بأختها فى التعريف فكانهم قصدوا ضرباً من المعاوضة فالألف هى أول حرف المعجم صورة الهمزة فى الحقيقة ويضاهى هذا فى إيداع اللفظ دلالة على المعنى البسمة والجدلة والحوقة وتسمية النحاة نحتاً وحكم أسماء الحروف سكون الاعجاز ما لم تكن معمولة وهل هى معربة أم مبنية أم لا ولا خلاف مبنى على الاختلاف فى تفسير المعرب والمبنى فالخلاف لفظى وللناس فيما يعشقون مذاهب ■ والبحث مستوفى فى كتبنا النحوية ■ وقد كثر الكلام فى شأن أوائل السور والذى أطبق عليه الاكثر وهو مذهب سيبويه وغيره من المتقدمين أنها أسماء لها وسميت بها إشعاراً بأنها كلمات معروفة التركيب فلو لم تكن وحياً من الله تعالى لم تتساقط مقدرتهم دون معارضتها وذلك كما سموا بلام والد حارثة بن لام الطائى وبصاد النحاس وبقاف الجبل، واستدل عليه بأنها لو لم تكن مفهومة كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل والتكلم بالزنجى مع العربى ولم يكن القرآن بأسره بياناً وهدى ولما أمكن التحدى به وإن كانت مفهومة فاما أن يراد بها السور التى هى مستهلها على أنها ألقابها بناء على ذلك الاشعار أو غير ذلك والثانى باطل لأنه إما أن يكون المراد ما وضعت له فى لغة العرب وظاهر أنه ليس كذلك أو غيره وهو باطل لأن القرآن نزل بلسان عربى مبين

(١) قوله بأن يقابل الخ كذا بخطه وفيه ما يحتاج الى التأمل اه مصححه (٢) وما قاله بشار فى وصف سكران يخط

فى الطريق بقى لام ألف فأراد يخط معوجاً كلاماً مستقيماً كالألف فانهم اه منه

فلا يحمل على ما ليس في لغتهم وعورض بوجوه الأول أنا نجد سوراً كثيرة افتتحت (بآلم - وحم) والمقصود رفع الاشتباه، الثاني لو كانت أسماء لو ردت ولاشتهرت بها والشهرة بخلافها كسورة البقرة وآل عمران، الثالث أن العرب لم تتجاوز ما سموها به مجموع اسمين كعلبك ولم يسم أحد منهم بمجموع ثلاثة أسماء وأربعة وخمسة فالقول بأنها أسماء السور خروج عن لغتهم، الرابع أنه يؤدي إلى اتحاد الاسم والمسمى، الخامس أن هذه الألفاظ داخلية في السور وجزء الشيء متقدم على الشيء بالرتبة واسم الشيء متأخر عنه فيلزم أن يكون متقدماً متأخراً معاً وهو محال، وأجيب عن الأول بما يجاب عن الأعلام المشتركة من أنها ليست بوضع واحد، وعن الثاني بأنه ورد عنه صلى الله تعالى عليه وسلم «يس قلب القرآن ومن قرأ حم حفظ إلى أن يصبح» وفي السنن «أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سجد في (ص)» وإذا ثبت في البعض ثبت في الجميع إذ لا فارق مع أن شهرة أحد العلين لا يضر عليه الآخر فكم من مسمى لا يعرف اسمه إلا بعد التنقيح لاشتهاره بغيره كأي هريرة وذى الينين وعدم اشتها بعضهما لكونه مشتركاً فترك لاحتياجه إلى ضمنية (كآلم) هنا، وعن الثالث بأن التسمية بثلاثة أسماء مثلاً إنما تتم إذا ركبت وجعلت إسماء واحداً فاما إذا نثرت نثر أسماء الأعداد فلا لأنها من باب التسمية بما حقه أن يحكى وقد وردت التسمية بثلاثة ألفاظ - كشاب قرناها - وسر من رأى، ودارا مجرد - وسوى سيويه بين التسمية بالجملة والبيت من الشعر وطائفة من أسماء حروف المعجم، وعن الرابع بأن هذه التسمية من تسمية مؤلف بمفرد والمفرد غير المؤلف فلا اتحاد ألا ترى أنهم جعلوا اسم الحرف مؤلفاً منه ومن غيره (كصاد) فهم امتغايان ذاتاً ووصفة، وعن الخامس بأن تأخر ما هو متقدم باعتبار آخر غير مستحيل والجزء مقدم من حيث ذاته مؤخر من حيث وصفه وهو الاسم فلا محذور، وقال بعضهم: كونها أسماء الحروف المقطعة أقرب إلى التحقيق لظهوره وعدم التجوز فيه وسلامته مما يرد على غيره ولأنه الأمر المحقق وأوفق للطائفتين لدلالته على الإعجاز قصداً ووقوع الاشتراك في الأعلام من واضع واحد فانه يعود بالنقض على ما هو مقصود العلية وكلام سيويه وغيره ليس نصاً فيها لاحتمال أنهم أرادوا أنها جارية مجراها كما يقولون - قرأت بابت سعادو (قل هو الله أحد) أى ما أوله ذلك فلما غلب جريانها على الألسنة صارت بمنزلة الأعلام الغالبة فذكرت في باب العلم وأثبتت لها أحكامها على أن ما ذكر في الاعتراض الثالث مما لا يحصى عنه إذ عدم وجود التسمية بثلاثة أسماء وأربعة وخمسة في كلام العرب بما لا شك فيه وما نقل عن سيويه مجرد قياس محتاج للإثبات كما ذكره السيد السند، هذا وراء هذين القولين أقوال أخشى من نقلها الملال والذي يغلب على الظن أن تحقيق ذلك علم مستور وسر محجوب عجزت العلماء - كما قال ابن عباس - عن إدراكه وقصرت خيول الخيال عن لحاقه، ولهذا قال الصديق رضي الله تعالى عنه: لكل كتاب سر وسر القرآن أوائل السور، وقال الشعبي: سر الله تعالى فلا تطلبوه

بين المحبين سر ليس يفشيه قول ولا قلم للخلق يحكيه

فلا يعرفه بعد رسول الله ﷺ إلا الأولياء الورثة فهم يعرفونه من تلك الحضرة وقد تنطق لهم الحروف عما فيها كما كانت تنطق لمن سبج بكفه الحصى وكلبه الضب والظبي ﷺ كما صح ذلك من رواية أجدادنا أهل البيت رضي الله تعالى عنهم بل متى جنى العبد ثمرة شجرة قرب النوافل علمها وغيرها بعلم الله تعالى الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، وما ذكره المستدل سابقاً من أنه لو لم تكن مفهومة كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل النخ فمهمل من القول وإن جل قائله لأنه إن أراد إفهام جميع الناس فلا نسلم أنه موجود في العلية وإن أراد إفهام

المخاطب بها وهو هذا الرسول ﷺ فهو مما لا يشك فيه مؤمن وإن أراد جملة من الناس فيا حيله إذ أرباب الذوق يعرفونها وهم كثيرون في الحمد بين والحمد لله

نجوم سماء كلما انقض كوكب بدا كوكب تأوى اليه كواكبه

وجهل أمثالنا بالمراد منها لا يضر فإن من الأفعال التي كلفنا بها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه كرمى الجرات والسعي بين الصفا والمروة والرمل والاضطباع والطاعة في مثله أدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم فلم لا يجوز أن يأمرنا من لا يستل عما يفعل جل شأنه بما لم نقف على معناه من الأقوال ويكون المقصود من ذلك ظهور كمال الانقياد من المأمور للأمر ونهاية التسليم والامتثال للحكيم القادر

لوقال تيها قف على جمر الغضى لوقفت ممثلا ولم أتوقف

على أن فيه فائدة أخرى هي أن الانسان إذا وقف على المعنى وأحاط به سقط وقعه عن القلب وإذا لم يقف على المقصود منه مع القطع بأن المتكلم به حكيم فانه يبقى قلبه منقلبا اليه أبدا ومتلفتا نحوه سرمد او متفكرا فيه ووطائرا الى وكره بقدا في ذهنه وخوافيه وباب التكليف اشتغال السر بذكر المحبوب والتفكير فيه وفي كلامه فلا يبعد أن يعلم الله تعالى أن في بقاء العبد ملتفت الذهن مشتغل الخاطر بذلك أبدا مصلحة عظيمة ومنته عليه جسيمة ربما يرقى بواسطتها إلى حظائر القدس ومعالم الأنس وأول العشق خيال وهذا لا ينافي كون القرآن عرييا مبينا مثالا لأنه بالنسبة إلى من علمت ■ وأما التحدى فليس بجميع أجزائه وكون أول السورة مما ينبغي أن يكون مما يتحدى به غير مسلم، ومن عجائب هذه الفوائح أنها نصف حروف المعجم على قول وهي موجودة في تسع وعشرين سورة عدد الحروف كلها على قول، واشتملت على أنصاف أصنافها من المهموسة والمجهورة والشديدة والمطبقة والمستعلية والمنخفضة وحروف القلقة وقد تكلم الشيخ الألبان في كبر قدس سره على سر عدد حروفها بال تكرار و عدد حروفها بغير تكرار وعلى جملتها في السور وعلى أفرادها في (ص) و(ق) و(ن) و(ي) و(يس) و(طه) وأخواتها وجمعها من ثلاثة فصاعدا ولم بلغت خمس حروف ولم وصل بعضها وقطع بعض؟ فقال قدس سره في فتوحاته أعاد الله تعالى علينا من طيب نفحاته ما حصله: أعلم أن مبادئ السور المجهولة لا يعلم حقيقتها إلا أهل الصور المعقولة فجعلها تبارك وتعالى تسعا وعشرين سورة وهو كمال الصورة (والقمر قدرناه منازل) والتاسع والعشرون القطب الذي به قوام الفلك وهو علة وجوده وهو سورة آل عمران (آلم الله) ولولا ذلك ما ثبتت الثمانية والعشرون وجملتها على تكرار الحروف ثمانية وسبعون حرفا فالثمانية حقيقة البضع قال ﷺ «الايان بضع وسبعون» وهذه الحروف ثمانية وسبعون فلا يكمل عبدا سرار الايمان حتى يعلم حقائق هذه الحروف في سورها كما أنه إذا علمها من غير تكرار علم تنبيه الله فيها على حقيقة الايمان وتفرد القديم سبحانه وتعالى بصفاته الازلية فأرسلها في قرآنه أربعة عشر حرفا مفردة مبهمة فجعل الثمانية لمعرفة الذات والسبع الصفات منا وجعل الأربعة للطبائع المؤلفة فجاء اثنتا عشرة موجودة وهذا هو الانسان من هذا الفلك ومن فلك آخر متركب من أحد عشر ومن عشرة ومن تسعة ومن ثمانية حتى يصل إلى فلك الاثنين ولا يتحلل إلى الاحدية أبدا فانها إنما انفرد بها الحق سبحانه ثم إنه تعالى جعل أولها الألف في الخط والهمزة في اللفظ وآخرها النون، فالألف لوجود الذات على كمالها لأنها غير مفتقرة إلى حركة، والنون لوجود الشطر من العالم وهو عالم التركيب وذلك نصف الدائرة الظاهرة لنا من الفلك والنصف الآخر النون المعقولة عليها التي لو ظهرت للحس وانتقلت إلى عالم الروح لكانت دائرة محيطية ولكن أخفى هذه النون الروحانية التي بها كمال الوجود وجعلت نقطة النون المحسوسة دالة عليها

فالآلف كاملة من جميع وجوهها والنون ناقصة فالشمس كاملة والقمر ناقص لأنه محو فصفة ضوئه معارة وهي الأمانة التي حملها وعلى قدر محو وسراره إثباته وظهوره ثلاثة ثلاثة فثلاثة غروب القمر القلبي الإلهي في الحضرة الأحادية وثلاثة طلوع القمر القلبي الإلهي في الحضرة الربانية وما بينهما في الخروج والرجوع قدما بقدم لا يتخلل أبدًا ثم جعل سبحانه وتعالى هذه الحروف على مراتب منها موصول ومنها مقطوع ومنها مفرد ومثنى ومجموع ثم نبه أن في كل وصل قطعاً وليس في كل قطع وصل فكل وصل يدل على فصل وليس كل فصل يدل على وصل والوصل والفصل في الجمع وغير الجمع والفصل وحده في عين الفرق فما أفردته من هذا فإشارة إلى فناء رسم العبد أو ما أثبتته فإشارة إلى وجود رسم العبودية حالاً وما جمعه فإشارة إلى الأبد بالموارد التي لا تنتهي والافراد للبحر الأزلي والجمع للبحر الأبدى والمثنى للبرزخ المحمدي الانساني والآلف فيما نحن فيه إشارة إلى التوحيد والميم إشارة إلى الملك الذي لا يبدى واللام بينهما واسطة ليسكون بينهما رابطة، فانظر إلى السطر الذي يقع عليه الخط من اللام فتجد الآلف إليه ينتهي أصلها وتجد الميم منه يتبدى منشؤها ثم تنزل من أحسن تقويم وهو موضع السطر إلى أسفل سافلين منتهى تعريف الميم ونزول الآلف إلى السطر مثل قوله «ينزل ربنا إلى السماء الدنيا» وهو أول عالم التركيب لأنه سماء آدم عليه السلام ويليهِ فلك النار فلذلك نزل إلى أول السطر فانه سبحانه وتعالى نزل من مقام الاحدية إلى مقام إيجاد الخليفة نزول تقديس وتنزيه لا نزول تمثيل وتشبيه وكانت اللام واسطة وهي نائمة مناب المكون والكون فهي القدرة التي عنها وجد العالم فأشبهت الآلف في النزول إلى أول السطر؛ ولما كانت متمزجة من المكون والكون فانه سبحانه وتعالى لا يتصف بالقدرة على نفسه وإنما هو قادر على خلقه فكان وجه القدرة مصروفاً إلى الخلق فلا بد من تعلقها بهم. ولما كانت حقيقة تعلقها لا تتم بالوصول إلى السطر فتكون هي والآلف على مرتبة واحدة طلبت بحقيقتها النزول تحت السطر أو عليه كما نزل الميم فنزلت إلى إيجادها ولم تتمكن أن تنزل على صورته فكان لا يوجد عنها إلا الميم فنزلت نصف دائرة حتى بلغت إلى السطر من غير الجهة التي نزلت منها فصارت نصف فلك محسوس تطلب نصف فلك معقول فكان منهما فلك دائر فكان العالم كله في ستة أيام أجناساً من أول يوم الأحد إلى آخر يوم الجمعة وبقي يوم السبت للانتقال من مقام إلى مقام ومن حال إلى حال فصار آلم فلكاً محيطاً من ورائه علم الذات والصفات والافعال والمفعولات فمن قرأها بهذه الحقيقة حضر بالكل للكل إلى آخر ما قال، وذكّر في كتاب الاسراء إلى المقام الأسرى ما يشير إلى دقائق أفكار وخفايا أسرار مبنية على أعداد الحروف وهي ثلاثة آلاف وخمسمائة واثنين وثلاثين (١) وأول التفصيل من نوح إلى إشراف يوحنا ثم إلى آخر التركيب الذي نزل فيه الكلمة والروح فبعد عدده تضربه وتجمعه وتحط منه طرْحاً وتضعه يدوياً لك تمام الشريعة حتى إلى انحرام الطبيعة، وما يستأنس به لذلك ما رواه العز بن عبد السلام أن علياً رضي الله تعالى عنه استخرج وقعة معاوية من (حمسق) واستخرج أبو الحكم عبد السلام بن برجان في تفسيره فتحديد المقدس سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة من قوله تعالى: (آلم غلبت الروم) وذكر الشيخ قدس سره كيفية استخراج ذلك بغير الطريق الذي ذكره وهو أن تأخذ عدد (آلم) بالجزم الصغير فيكون ثمانية وتجمعها إلى ثمانية البضع في الآية فتكون ستة عشر فتزيل الواحد الذي للآلف للآس فتبقى خمسة عشر فتمسكها عندك ثم ترجع إلى العمل في ذلك بالجل الكبير وهو الجزم فتضرب ثمانية البضع في أحد وسبعين واجعل ذلك كله سنين يخرج لك في اضرب خمسمائة وثمانية وستون سنة فتضيف إليها الخمسة عشر التي مسكتها عندك فتصير ثلاثة وثمانين وخمسمائة

(١) قوله واثنين وثلاثين كذا بخط المؤلف وإملاءه سبق قلم منه إذ مقامه الرفع فيقال واثنين وثلاثين اهـ مصححه

سنة وهو زمان فتح بيت المقدس على قراءة غلبت بفتح الغين واللام وسيغلبون بضم الياء وفتح اللام انتهى وإذا علمت أن هذه الفواتح السر الأعظم والبحر الخضم والنور الأتم

صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا ونور ولا نار وروح ولا جسم

﴿فاعلم﴾ أن كل ما ذكر الناس فيها رشفة من بحار معانيها ومن ادعى قصراً فمن قصوره أو زعم أنه أتى بكثير فمن قلة نوره والعارف يقول باندماج جميع ما ذكره في صدف فراندها وامتزاج سائر ماسطوره في طمطم فوائدها فان شئت فقل كما أنها مشتملة على هاتيك الاسرار يشير كل حرف منها إلى اسم من أسمائه تعالى وإن شئت فقل أتى بها هكذا لتكون كالإيقاظ وقرع العصا لمن تحدى بالقرآن وإن شئت فقل جاءت كذلك ليكون مطلع مايتلى عليهم مستقلاً بضرب من الغرابة انموذجاً لما في الباقي من فنون الإعجاز فان النطق بأنفس الحروف في تضاعيف الكلام وإن كان على طرف الثمام يتناول الخواص والعوام لكن التلفظ بأسمائها إنما يتأتى من درس وخط وأما من لم يحم حول ذلك قط فأعز من ييض الانوق وأبعد من مناط العيوق ولا سيما إذا كان على نمط عجيب وأسلوب غريب منبىء عن سر سرى مبنى على نهج عبقرى بحيث يحار فيه أرباب العقول ويعجز عن إدراك ألباب الفحول وإن شئت فقل فيها جلب لاصغاء الاذهان وإلجام كل من يلغو من الكفار عند نزول القرآن لأنهم إذا سمعوا ما لم يفهموه من هذا النمط العجيب تركوا اللغط وتوفرت دواعيهم للنظر في الأمر المناسب بين حروف الهجاء التي جاءت مقطعة وبين ما يحاورها من الكلم رجاء أنه ربما جاء كلام يفسر ذلك المبهم ويوضح ذلك المشكل وفي ذلك رد شر كثير من عنادهم وعتوهم ولغوهم الذى كان إذ ذاك يظهر منهم وفي ذلك رحمة منه تعالى للمؤمنين ومنة للمستبصرين وإن شئت فقل إن بعض مركاتها بالمعنى الذى يفهمه أهل الله تعالى منها يصح إطلاقه عليه سبحانه فيجربى ماروى عن على كرم الله تعالى وجهه أنه قال يا كعبص وياحمسق على ظاهره، وإن أيدت فقل المراد يامنزلها وإن شئت فقل غير ذلك حدث عن البحر ولا حرج * وعندى فيما نحن فيه لطائف وسبحان من لا تنتهى أسرار كلامه فقد أشار سبحانه بمفتتح الفاتحة حيث أتى به واضحا إلى اسمه الظاهر وبمبدأ سورة البقرة إلى اسمه الباطن فهو الأول والآخر والظاهر والباطن وأشار بتقديم الأول إلى أن الظاهر مقدم وبه عموم البعثة نحن نحكم بالظاهر والله تعالى يتولى السرائر، وأيضاً في الأول إشارة إلى مقام الجمع وفي الثانى رمز إلى الفرق بعد الجمع وأيضاً افتتاح هذه السورة بالمبهم ثم تعقيبه بالواضح فيه أتم مناسبة لقصة البقرة التى سميت السورة بها (وإذ قتلتم نفساً فادار أتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون) وأيضاً في الحروف رمز إلى ثلاثة أشياء فالألف إلى الشريعة واللام إلى الطريقة والميم إلى الحقيقة فهناك يكون العبد كالدائرة نهايتها عين بدايتها وهو مقام الفناء فى الله تعالى بالكلية وأيضاً الألف من أقصى الخلق واللام من طرف اللسان وهو وسط المخارج والميم من الشفة وهو آخرها فيشير بها إلى أن أول ذكر العبد ووسطه وآخره لا ينبغي إلا لله عز وجل، وأيضاً في ذلك إشارة إلى سر التثليث فالألف مشير إلى الله تعالى واللام إلى جبريل والميم إلى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وقد قال جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه: فى الألف ست صفات من صفات الله تعالى الابتداء والله تعالى هو الأول والاستواء والله تعالى هو العدل الذى لا يجور والانفراد والله تعالى هو الفرد وعدم الاتصال بحرف وهو سبحانه بائن عن خلقه وحاجة الحروف إليها مع عدم حاجتها وأتم الفقراء إلى الله والله هو الغنى ومعناها الألفة وبالله تعالى الائتلاف، وبقيت أسرار وأى أسرار يغار عليها العارف الغيور

من الأغيار ومن الظرائف أن بعض الشيعة استأنس بهذه الحروف لخلافة الامير على كرم الله تعالى وجهه فانه إذا حذف منها المكرر يبقى ما يمكن أن يخرج منه (صراط على حق نمسكه) ولك أيها السني أن تستأنس بها لما أنت عليه فانه بعد الحذف يبقى ما يمكن أن يخرج منه ما يكون خطابا للشيعة وتذكير آلهم بما ورد في حق الاصحاب رضى الله تعالى عنهم أجمعين وهو (طرق سمعك النصيحة) وهذا مثل ما ذكره حرفا بحرف وإن شئت قلت (صح طريقك مع السنة) ولعله أولى والطف وبالجمله عجائب هذه الفواتح لا تنفذ ولا يحصرها العد

وكل يدعى وصلا لليلي وليلى لا تقر لهم بذاكا

وقد اختلف الناس في إعرابها حسبما اختلفت أقوالهم فيها فان جعلت أسماء للسور مثلا كان لها حظ من الاعراب رفعا ونصبا وجرا فالرفع على أنها خبر مبتدأ محذوف أو مبتدأ خبره محذوف والنصب بتقدير فعل القسم أو فعل يناسب المقام وجاز النصب بتقدير فعل القسم فيما وقع بعده مجرور مع الواو نحو (ق والقرآن) مع أنه يلزم المخالفة بين المتعاطفين في الاعراب إن جعلت الواو للعطف واجتماع قسمين على شيء واحد إن جعلت للقسم وهو مستكره كما قاله الخليل وسيبويه لأن المعطوف عليه في محل يقع فيه المجرور فيكون العطف على المحل ويقدر الجواب من جنس ما بعد إن كانت للقسم أولا حاجة للتقدير ويكتفى بجواب واحد إذا لا مانع من جعل أحد القسمين هو كدأ للآخر من غير عطف أو يقال هما لما كانا مؤكدين لشيء واحد وهو الجواب جاز ذلك ولا وجه وجهه للاستكره وإن كان للضلالة أب فال تقليد أبوها والجر على إضمار حرف القسم وقول ابن هشام أنه وهم لأن ذلك مختص عند البصريين باسم الله سبحانه وبأنه لا جواب للقسم في سورة البقرة ونحوها ولا يصح جعل ما بعد جوابا وحذفت اللام كحذفها في قوله :

ورب السموات العلى وبروجها والأرض وما فيها المقدر كائن

لأن ذلك على قلته مخصوص باستطالة القسم وهم لا يخفى على الوليد إذ مذهبنا كوفي واتباع البصري ليس بفرض وكثيرا ما يستغنى عن الجواب بما يدل عليه والمقسم عليه مضمون ما بعده وهو قرينة قريبة وبهذا صرح في التسهيل وشروحه، وحديث الاستطالة ليس بلام بل هو الأغلب كما صرح به ابن مالك .

ثم ما كان من هذه الفواتح مفردا كص أو موازناله حكم بزنة قاييل يتأتى فيه الاعراب لفظا أو محلا بأن يسكن حكاية لحاله قبل ويقدر إعرابه وهو غير منصرف للعلية والتأنيث وما خالفهما نحو كيعص يحكى لا غير وجازت الحكاية في هذه الاسماء مع أنها مختصة بالأعلام التي نقلت من الجمل كتابا شرأ لرعاية صورها المنبئة عن نقلها إلى العلية وفي الألفاظ التي وقعت أعلاما لأنفسها كضرب فعل ماض لحفظ المجانسة مع المسمى في الاشعار بأنها لم تنقل عن أصلها بالكلية لأنها لكثرة استعمالها معدودة موقوفة صارت هذه الحالة كأنها أصل فلما جعلت أعلاما جازت حكايتها على تلك الهيئة الراسخة تنبيهها على أن فيها سمة من ملاحظة الأصل وهو الحروف المبسوطة والمقصود الايقاظ وقرع العصا فتجوز الحكاية مخصوص بهذه الاسماء أعلاما للسور وإلا فلم تجز الحكاية كذا في الحواشي الشريفة الشريفة وإطباقي النحاة على أن المفردات تحكى بعد من وأى الاستفهاميتين وبدونها كقولهم دعنا من تمرتان مخالف لدعوى الاختصاص التي حكاها كالا يخفى وإن أبقيت على معانيها مسرودة على نمط التعديد لم تعرب لعدم المقتضى والعامل وكذا إذا جعلت أبعاضا على الصحيح (١) أو مزيدة

(١) وقيل لها محل لتزيلها منزلة ما هي أبعاض له وهو واه وإن ذهب إليه صاحب الدر المصون اهـ منه

للفصل مثلاً نعم إن قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كانت في حيز الرفع على ما مر وإن جعلت مقسماً بها يكون كل كلمة منها منصوباً أو مجروراً على اللغتين في الله لا فعلن وهل ذلك المجموع نحو (آلم) و (حم) أو لا تلف والحاء مثلاً على طريق الرمان حلو حامض؟ خلاف والظاهر الأول وجوز بعضهم الرفع بالابتداء والخبر قسمي محذوفاً وتصريح الرضي باختصاص ذلك فيما إذا كان المبتدأ صريحاً في القسمية يجعله غير مرتضى، وجعل بعضهم النصب في البعض مخصوصاً بما إذا لم يمنع مانع كما في (ص والقرآن) فيتعين الجر للزوم المخالفة بين المتعاطفين واجتماع القسمين حينئذ وفيه ما تقدم فلا تغفل، وبقيت أقوال مبنية على أقوال لا أظنها تخفى عليك إن أحطت خبراً بما قدمناه لديك فتدبر، وفي كون هذه الفواتح آية خلاف فقال الكوفيون: (آلم) آية أينما وقعت وكذلك المص و طسم وأخواتها موطه ويس وحم وأخواتها و كيعص آية وحم عسق آيتان وأما الممر وأخواتها الخمس فليست بآية وكذلك طس و ص و ق و ن ، وقال البصريون : ليس شيء من ذلك آية وفي المرشد أن الفواتح في السور كلها آيات عند الكوفيين من غير تفرقة وليس بشيء كقول بعض أن الم في آل عمران ليست بآية ﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ٢ ﴾ جملة مستأنفة وابتداء كلام أو متعلقة بما قبلها وفيه احتمالات أطالوا فيها وكتاب الله تعالى يحمل على أحسن المحامل وأبعدها من التكلف وأسوغها في لسان العرب وذلك إشارة إلى الكتاب الموعود به صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله تعالى: (إناسلقى عليك قولا ثقيلاً) كما قال الواحدى أو على لسان موسى وعيسى عليهما السلام لقوله تعالى: (وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) الآية ويؤيده ما روى عن كعب عليكم بالقرآن فانه فهم العقل ونور الحكمة وينابيع العلم وأحدث الكتب بالله عهداً وقال في التوراة يا محمد إني منزل عليك توراة حديثة تفتح بها أعينا عمياً وآذانا صماً وقلوباً غلفاً كما قاله غير واحد أو إلى ما بين أيدينا والاشارة بذلك للتعظيم وتنزيل البعد الرتبى منزلة البعد الحقيقي كما في قوله تعالى: (فذا كن الذى لمتنى فيه) كما اختاره في المفتاح أو لانه لما نزل عن حضرة الربوبية وصار بحضرتنا بعد ومن أعطى غيره شيئاً أو وصله إليه أو لاحظ وصوله عبر عنه بذلك لانه بانفصاله عنه بعيد أو في حكمه ، وقد قيل : كل ما ليس في يدك بعيد ■ ولما لم يتأت هذا المعنى في قوله تعالى (هذا كتاب أنزلناه) لانه إشارة إلى ما عنده سبحانه لم يأت بذلك مع بعد الدرجة وهذا الذكر حروف التهجي في الأول وهى تقطع بها الحروف وهو لا يكون إلا في حقنا وعدم ذكرها في الثانى فلذا اختلف المقامان واختلفت الاشارتان كما قاله السهيلي، وهو عند قوم تحقيق ويرشدك إلى ما فيه عندى نظر دقيق وأبعد بعضهم فوجه البعد بأن القرآن لفظ وهو من قبيل الاعراض السبالة الغير القارة فكل ما وجد منه اضمحل وتلاشى وصار منقضيًا غائباً عن الحس وما هو كذلك في حكم البعيد، وقيل لأن صيغة البعيد والقريب قد يتعاقبان كقوله تعالى في قصة عيسى عليه السلام: (ذلك تلوه عليك) ثم قال تعالى : (إن هذا هو القصص الحق) وله نظائر في الكتاب الكريم ونقله الجرجاني عن طائفة وأنشدوا :

أقول له والرحم يأطر متته تأمل خفافاً إننى أنا ذلكا

وليس بنص لاحتمال أن يكون المراد إننى أنا ذلك الذى كنت تحدث عنه وتسمع به، وقول الامام الرازى: إن ذلك للبعيد عرفاً لا وضعاً فحمله هنا على مقتضى الوضع اللغوى لا العرفى مخالف لما نفهمه من كتب أرباب العربية وفوق كل ذى علم عليم والقول بأن الاشارة إلى التوراة والانجيل - كما نقل عن عكرمة - إن كان قد ورد فيه حديث صحيح قبلناه وتكلفنا له وإلا ضربنا به الحائط وما ل احتمال يلىق، وأغرب ما رأيناه في توجيه الاشارة أنها إلى الصراط

المستقيم في الفاتحة كأنهم لما سألوا الهداية لذلك قيل لهم ذلك الصراط الذي سألتهم الهداية إليه هو الكتاب وهذا إن قبلته يتبين به وجه ارتباط سورة البقرة بسورة الحمد على آتم وجه وتكون الإشارة إلى ما سبق ذكره والذي تفتح له الآذان أنه إشارة إلى القرآن ووجه البعد ما ذكره صاحب المفتاح ونور القرب يلوح عليه، والمعتبر في أسماء الإشارة هو الإشارة الحسية التي لا يتصور تعلقها إلا بمحسوس مشاهد فإن أشير بها إلى ما يستحيل إحساسه نحو (ذلكم الله ربكم) أو إلى محسوس غير مشاهد نحو (تلك الجنة) فلتصيره كالمشاهد وتزيل الإشارة العقلية منزلة الحسية كما في الرضى فالإشارة هنا لا تخلو عن لطف، وقول بعضهم إن اسم الإشارة إذا كان معه صفة له لم يلزم أن يكون محسوساً - وهم محسوس - والكتاب كالكتب مصدر كتب ويطلق على المكتوب كاللباس بمعنى الملبوس والكتب - كما قال الراغب - ضم أديم إلى أديم بالخياطة، وفي المتعارف ضم الحروف بعضها إلى بعض والاصل في الكتابة النظم بالخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضه إلى بعض باللفظ ولذا يستعار كل واحد للآخر ولذا سمي كتاب الله وإن لم يكن كتاباً والكتاب هنا إما باق على المصدرية وسمى به المفعول للمبالغة أو هو بمعنى المفعول وأطلق على المنظوم عبارة قبل أن تنظم حروفه التي يتألف منها في الخط تسمية بما يؤل إليه مع المناسبة وقول الامام - إن اشتقاق الكتاب من كتبت الشيء إذا جمعته وسميت الكتيبة لاجتماعها فسمى الكتاب كتاباً لأنه كالكتيبة على عساكر الشبهات أولاً لأنه اجتمع فيه جميع العلوم وأولاً أن الله تعالى ألزم فيه التكليف على الخلق - كلام ملفق لا يخفى ما فيه، ويطلق الكتاب كالقرآن على المجموع المنزل على النبي المرسل ﷺ وعلى القدر الشائع بين الكل والجزء ولا يحتاج هنا إلى ما قيل في دفع المغالطة المعروفة بالجذر الاصم ولا أرى فيه بأساً إن احتجته واللام في الكتاب للحقيقة مثلها في أنت الرجل والمعنى ذلك هو الكتاب الكامل الحقيق بأن يخص به اسم الكتاب لغاية تفوقه على بقية الأفراد في حيازة حالات الجنس حتى كأن ما عداه من الكتب السماوية خارج منه بالنسبة إليه، وقال ابن عصفور: كل لام وقعت بعد اسم الإشارة وأى في النداء وإذا الفجائية فهي للعهد الحضورى وقرئ: تنزيل الكتاب، والريب الشك وأصله مصدر رابى الشيء إذا حصل فيك الريبة وهي قلق النفس ومنه ريب الزمان لنوائبه فهو مما نقل من القلق إلى ما هو شبيه به ويستعمل أيضاً لما يختلج في القلب من أسباب الغيظ، وقول الامام الرازى: إن هذين قد يرجعان إلى معنى الشك لأن ما يخاف من الحوادث محتمل فهو كالمشكوك وكذلك ما اختلج في القلب فإنه غير مستيقن مستيقن رده، فالمنون من الريب أو يشك فيه ويختلج في القلب من أسباب الغيظ على الكفار مثلاً (لا ريب فيه) أو فيه ريب وقرئ أبو زيد بين رابى وأرابى فيقال رابى من فلان أمر إذا كنت مستيقناً منه بالريب وإذا أسأت به الظن ولم تستيقن منه قلت أرابى وعليه قول بشار:

أخوك الذى إن ربه قال إنما أراب وإن عاقبته لان جانبه

وبعض فرق بين الريب والشك بأن الريب شك مع تهمة، وقال الراغب: الشك وقوف النفس بين شيئين متقابلين بحيث لا يترجح أحدهما على الآخر بأمرة، والمرية التردد في المتقابلين وطلب الامارة من مرى الضرع أى مسحه للدر، والريب أن يتوهم في الشيء ثم ينكشف عما توهم فيه، وقال الجولى: يقال الشك لما استوى فيه الاعتقادان أو لم يستويا ولكن لم ينته أحدهما للدرجة الظهور الذى تبني عليه الأمور والريب لما يبلغ درجة اليقين وإن ظهر نوع ظهور ولذا حسن هنا (لا ريب فيه) للإشارة إلى أنه لا يحصل فيه ريب فضلاً عن شك ونفى سبحانه الريب فيه مع كثرة المرتابين - لا كثرهم الله تعالى - على معنى أنه في علو الشأن وسطوع البرهان بحيث لا يرتاب العاقل بعد النظر

في كونه وحيا من الله تعالى لأن لا يرتاب فيه حتى لا يصح ويحتاج الى تنزيل وجود الريب عن البعض منزلة العدم لوجود ما يزيله، وقيل إنه على الحذف كأنه قال لا سبب ريب فيه لأن الأسباب التي توجه في الكلام التلبس والتعقيد والتناقض والدعاوى العارية عن البرهان وكل ذلك منتف عن كتاب الله تعالى، وقيل معناه النهي وإن كان لفظه خبراً أي لا ترتابوا فيه على حد (لارفت ولا فسوق) وقيل معناه لا ريب فيه للمتقين فالظرف صفة وللمتقين خبر ((وهدى)) حال من الضمير المجرور أي لا ريب كائناً فيه للمتقين حال كونه هادياً وهي حال لازمة فيفيد انتفاء الريب في جميع الأزمنة والأحوال ويكون التقييد كالدليل على انتفاء الريب و (لا) لنفي اتصاف الاسم بالخبر لأن في قيد الاسم فلا توجه اليه ليختل المعنى نعم هو قول قليل الجدوى مع أن الغالب في الظرف الذي بعد لا هذه كونه خبراً أو إن لم يقل سبحانه لا فيه ريب على حد (لا فيها غول) لأن التقديم يشعر بما يبعد عن المراد وهو أن كتاباً غيره فيه ريب كما قصد في الآية تفضيل خمر الجنة على خمور الدنيا بأنها لا تغتال العقول كما تغتالها فليس فيها ما فيها من العيب قاله الزمخشري، وبعضهم لم يفرق بين ليس في الدار رجل وليس رجل في الدار حتى أنكروا أبو حيان إفادة تقديم الخبر هنا الحصر وهو ما لا يلتفت إليه، وقرأ سليم أبو الشعثاء لا ريب فيه بالرفع وهو أن يكونه نقيضاً لريب فيه وهو محتمل لأن يكون إثباتاً لفرد ونفيه يفيد انتفاءه فلا يوجب الاستغراق كما في القراءة المشهورة ولهذا جاز لا رجل في الدار بل رجلان دون لا رجل فيها بل رجلان فلا لعموم النفي لأنفي العموم والوقف على (فيه) هو المشهور وعليه يكون الكتاب نفسه هدى وقد تكرر ذلك في التنزيل وعن نافع وعاصم الوقف على (لاريب) ولا ريب في حذف الخبر، وذهب الزجاج إلى جعل (لاريب) بمعنى حقاً فالوقف عليه تام إلا أنه أيضاً دون الأول، وقرأ ابن كثير فيهي بوصل الهاء ياء في اللفظ وكذلك كل هاء كناية قبلها ياء ساكنة فإن كان قبلها ساكن غير الياء وصلها بالواو ووافق حفص في (فيه) مهاناً وملاقيه، وسأصليه، والباقون لا يشبعون وإذا تحرك ما قبل الهاء أشبعوه، وقرأ الزهري وابن جندب بضم الهاء من الكنايات في جميع القرآن على الأصل ((والهدى)) في الأصل مصدر هدى أو عوض عن المصدر وكل في كلام سيويه ولم يجيء من المصادر بهذه الزنة إلا قليل كالتقى، والسرى، والبكى بالقصر في لغة ولقي كما قال الشاطبي وأنشد:

وقد زعموا حلماً لفاك فلم أزد بحمد الذي أعطاك حلماً ولا عقلاً

والمراد منه هنا اسم الفاعل بأحد الوجوه المعروفة في أمثاله وهو لفظ مؤنث عند ابن عطية ومذكر عند اللحياني وبنو أسد يؤنثون كما قال الفراء فهو كالهداية وقد تقدم معناها وفي الكشف هي الدلالة الموصلة إلى البغية واستدل عليه بثلاثة وجوه، الأول وقوع الضلال في مقابلة كما في قوله تعالى: (لعلي هدى أو في ضلال) والضلال عبارة عن الخيبة وعدم الوصول إلى البغية فلم يعتبر الوصول في مفهوم الهدى لم يتقابلا لجواز الاجتماع بينهما، والثاني أنه يقال مهدي في موضع المدح كمهتد ومن حصل له الدلالة من غير الاهتداء لا يقال له ذلك فلم أن الايصال معتبر في مفهومه، والثالث أن اهتدى مطاوع هدى ولن يكون المطاوع في خلافت معنى أصله ألا ترى إلى نحو كسره فانكسر وفيه بحث أما أولاً فلأن المذكور في مقابلة الضلالة هو الهدى اللازم بمعنى الاهتداء مجازاً أو اشتراكاً وكلامنا في المتعدى ومقابله الاضلال ولا استدلال به إذ ربما يفسر بالدلالة على ما لا يوصل ولا يجعله ضالاً على أنه لو فسرت الهداية بمطلق الدلالة على ما من شأنه الايصال أو صل أم لا، وفسر الضلال المقابل لها تقابل الايجاب والسلب - بعدم تلك الدلالة المطلقة لزم منه عدم الوصول لأن سلب الدلالة المطلقة سلب للمقيدة إذ سلب الأعم يستلزم سلب الإخص فليس في هذا التقابل ما يرجح المدعى، وأما ثانياً فلا نالنا نسلم أن الضلالة عبارة عن الخيبة

الخ بل هو العدول عن الطريق الموصل إلى البغية فيكون الهدى عبارة عن الدلالة على الطريق الموصل، نعم إن عدم الوصول إلى البغية لازم للضلالة ويجوز أن يكون اللازم أعم، وأما ثالثاً فلا أنه لا يلزم من عدم إطلاق المهدى إلا على المهدى أن يكون الوصول معتبراً في مفهوم الهدى لجواز غلبة المشتق في فرد من مفهوم المشتق منه، وأما رابعاً فلا أنه لا نسلم أن اهتدى مطاوع هدى بل هو من قبيل أمره فآتمر من ترتب فعل يغاير الأول فإن معنى هداه فاهتدى دله على الطريق الموصل فسلكه بدليل أنه يقال هداه فلم يهتد على أن جمعا يعتد بهم قالوا: لا يلزم من وجود الفعل وجود مطاوعه مطلقاً في المختار لا يجب أن يوافق المطاوع أصله ويجب في غيره ويؤيده قوله تعالى (وهنا أرسل بالآيات المتخوفاً) مع قوله سبحانه (ونخوفهم فما يزيدهم إلا طغياناً) فقد وجد التخويف بدون الخوف ولا يقال كسرتة فما انكسر والفرق بينهما مفصل في عروس الافراح، وأما خامساً فلا أنه مذكور معارض بما فيه الهداية وليس فيه وصول إلى البغية وقد مر بعضه ولهذا اختلفوا هل هي حقيقة في الدلالة المطلقة مجاز في غيرها أو بالعكس أو هي مشتركة بينهما أو موضوع لقدر مشترك؟ وإلى كل ذهب طائفة، قيل (١) والمذكور في كلام الاشاعرة أن المختار عندهم مذكور في الكشف وعند المعتزلة مذكورناه والمشهور هو العكس - والتوفيق بأن كلام الاشاعرة في المعنى الشرعي والمشهور مبني على المعنى اللغوي أو العرفي - يخدشه اختيار صاحب الكشف مع تصلبه في الاعتزال ما اختاره مع أن الظاهر في القرآن المعنى الشرعي فالظاهر للموفق عكس هذا التوفيق، والحق عند أهل الحق أن الهداية مشتركة بين المعتزليين المذكورين وعدم الاهلاك وبه يندفع كثير من القول والقليل (والمعتزليين) جمع متق اسم فاعل من وقاه فاتفق فقواؤه أو لا تاء، والوقاية لغة الصيانة مطلقاً وشرعاً صيانة المرء نفسه عما يضرب في الآخرة والمراتب متعددة لتعدد مراتب الضرر فأولاهم التوقي عن الشرك، والثانية التجنب عن الكبائر - ومنها الإصرار على الصغائر - والثالثة ما أشير إليه بما رواه الترمذي عنه عليه السلام «لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً بما به بأس» وفي هذه المرتبة يعتبر ترك الصغائر ولذا قيل :

خل الذنوب كبيرها وصغيرها فهو التقى
واصنع كماش فوق أر ض الشوك يحذر ما يرى
لا تحقرن صغيرة إن الجبال من الحصى

وفي هذه المرتبة اختلفت عبارات الاكابر، فقيل: التقوى أن لا يراك الله حيث نهاك ولا يفقدك حيث أمرك، وقيل: التبرى عن الحول والقوة، وقيل: التنزه عن كل ما يشغل السر عن الحق، وفي هذا الميدان ترا كضت أرواح العاشقين وتفانت أشباح السالكين حتى قال قائلهم :

ولو خطرت لي في سواك إرادة على خاطري سهواً حكمت ببردتي

وهداية الكتاب المبين شاملة لأرباب هذه المراتب أجمعين فإن أريد بكونه (هدى للمتقين) إرشاده إياهم إلى تحصيل المرتبة الأولى فالمراد بهم المشارفون مجازاً لاستحالة تحصيل الحاصل وإيثاره على العبارة المعربة عن ذلك للايجاز، وتصدير السورة الكريمة بذكر أولياته تعالى وتفخيم شأنهم واعتبار المشاركة بالنظر إلى زمان نسبة الهدى فلا ينافي حسن التعقيب (الذين يؤمنون) لأن ذلك كما قيل بالنظر إلى زمان إثبات تلك النسبة كما يقال قتيلاً (٢) دفن في موضع كذا وربما جعل التقدير هم الذين في جواب من المتقون وحمل الكل على

المشاركة بأباه السور وقد يقال المتقين مجاز بالمشاركة والصفة ترشيح بلا مشاركة ولا تجوز كما هو المعهود في أمثاله أو نقول هو على حد نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم الشفيع يوم المحشر فلا إشكال وإن أريد به إرشاده إلى تحصيل إحدى المرتبتين الأخيرتين فإن عني بالمتقين أصحاب المرتبة الأولى تعينت الحقيقة وإن عني بهم أصحاب إحدى الطبقتين الأخيرتين تعين المجاز لأن الوصول إليهما إنما يتحقق بهدايته المرقية ، وكذا الحال فيما بين المرتبة الثانية والثالثة فإن أريد بالهدى الإرشاد إلى تحصيل المرتبة الثالثة فإن عني بالمتقين أصحاب المرتبة الثانية تعينت الحقيقة وإن عني بهم أصحاب المرتبة الثالثة تعين المجاز ، ولفظ الهداية حقيقة في جميع الصور وأما إن أريد بكونه هدى لهم تثبيتهم على ما هم عليه وإرشادهم إلى الزيادة فيه على أن يكون مفهومها داخلا في المعنى المستعمل فيه فهو مجاز لا محالة ولفظ (المتقين) حقيقة على كل حالة كذا حققه مولانا مفتي الديار الرومية ومنه يعلم اندفاع ما قيل أن الهداية إن فسرت بالدلالة الموصلة يقتضى أن يكون (هدى للمتقين) دالا على تحصيل الحاصل كانه قيل دلالة موصلة إلى المطلوب للواصلين اليه وإن فسرت بالدلالة على ما يوصل كان هناك محذور آخر فإن المهتدى إلى مقصوده يكون دلالة على ما يوصله إليه لغوا ، ووجه الاندفاع ظاهر لكن حقق بعض المحققين أن الاظهر أنه لا حاجة إلى التجوز هنا لأنه إذا قيل السلاح عصمة للمعصم والمال غنى للغنى على معنى سبب غناه وعصمته لم يلزم أن يكون السلاح والمال سببي عصمة وغنى حادثين غير ماهما فيه ، فما نحن فيه غير محتاج للتأويل وليس من المجاز في شيء إذ المتقى مهتد بهذا الهدى حقيقة ، وقد اختلف أهل العربية والأصول في الوصف المشتق هل هو حقيقة في الحال أو الاستقبال وهل المراد زمان النسبة أو التكلم من غير واسطة بينهما؟ والذي عليه المحققون أنه زمان النسبة ، وقد ذهب السبكي والكرمانى إلى أن من قتل قتيلا فله سلبه حقيقة وخطا من قال أنه مجاز ولا يقال أنه لا مفاد لإثبات القتل لمقتول به لأن قصد البليغ بمعونة القرينة العقلية أن القتل المتصف به صادر عن هذا القاتل دون غيره فكأنه قيل لم يشاركه فيه غيره فسلبه له دون غيره ، ومن هنا جعل المعنى فيما نحن فيه لا هدى للمتقين إلا بكتاب الله تعالى المتلائي "نور هدايته الساطع برهان دلالاته وإذا علق حكم على اسم الإشارة الموصوف نحو عصرت هذا الخل مثلا فهناك تعليقان في الحقيقة تعليق الحكم السابق بذات المشار اليه وتعليق الإشارة والمعتبر زمان الإشارة لازمان الحكم السابق فاذا صح إطلاق الخل على المشار اليه واتصافه بالخلية مثلا في زمان الإشارة - مع قطع النظر - عن الحكم السابق كان حقيقة وإلا فجاز فافهم وتدبره ثم لا يقدح في كونه هدى مافيه من المحمل والمتشابه لأنه لا يستلزم كونه هدى هدايته باعتبار كل جزء منه فيجوز أن يذكر فيه مافيه ابتلاء لنوى الالباب من الفحول بما لا تصل اليه الافهام والعقول أو لأن ذلك لا ينفك عن بيان المراد منه كما ذهب إليه الشافعية فهو بعد التبيين هدى وتوقف هدايته على شيء لا يضر فيها كما أنه على رأى متوقف على تقدم الايمان بالله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم فقد نص الامام على أنه (١) كل ما يتوقف صحة كون القرآن حجة على صحته لا يكون القرآن هدى فيه كعرفة ذات الله وصفاته ومعرفة النبوات لئلا يلزم الدور إلا أن يكون هدى في تأكيده ما في العقول والاعتداد به ، وبعض صحح أن القرآن في نفسه هدى في كل شيء حتى معرفة الله تعالى لمن تأمل في أدلته العقلية وحججه اليقينية كما يشعر به ظاهر قوله تعالى: (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس) ويكون الاختصار على المتقين هنا بناء على تفسيرنا الهداية

مدحا لهم ليبين سبحانه أنهم الذين اهتدوا واتفقوا به كما قال تعالى : (إنما أنت منذر من يخشاها) مع عموم إنذار صلى الله تعالى عليه وسلم وأما غيرهم فلا (وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا ولا يزيد الظالمين إلا خسارا) وأما القول بأن التقدير - هدى للمتقين والكافرين - لحذف لدلالة المتقين على حد (سرايل تقيمكم الحر) فمما لا ياتفت اليه هذا ولا يخفى ما في هذه الجمل والآيات من التناسق (فآلم) أشارت إلى ما أشارت و (ذلك الكتاب) قررت بعض إشارتها بأنه الكتاب الكامل الذي لا يحق غيره أن يسمى كتابا في جنسه أي باب التحدى والهداية و (لا ريب فيه) كالتأكيـد لأحد الركنين و (هدى للمتقين) كالتأكيـد للركن الآخر وخلاصته هو الحقيق بأن يتحدى به لكـمال نظمه في باب البلاغة وكـماله في نفسه وفيما هو المقصود منه .

وقيل : بالحمل على الاستئناف كأنه سئل ما باله صار معجزاً ؟ فأجيب بأنه كامل بلغ أقصى الكمال لفظاً ومعنى وهو معنى ذلك الكتاب ثم سئل عن مقتضى الاختصاص بكونه هو الكتاب الكامل فأجيب بأنه لا يحوم حوله ريب ثم لما طوبل بالدليل على ذلك استدل بكونه (هدى للمتقين) لظهور اشتماله على المنافع الدينية والدنيوية والمصالح المعاشية والمعادية بحيث لا ينكره إلا من كابر نفسه وعاند عقله وحسه ، وقد يقال الإعجاز مستلزم غاية الكمال وغاية كمال الكلام البليغ يبعده من الريب والشبه لظهور حقيقته وذلك مقتضى هدايته وإرشاده فان نظر إلى اتحاد المعاني بحسب المال كان الثاني مقررراً للاول فلذا ترك العطف وإن نظر إلى أن الاول مقتضى لما بعده للزومه بعد التأمل الصادق فالاول لاستلزامه ما يليه وكونه في قوته يجعله منزلاً منه منزلة بدل الاشتمال لما بينهما من المناسبة والملازمة فوزانه وزان حسنها في أعجبتى الجارية حسنها وترك العطف حيثئذ لشدة الاتصال بين هذه الجمل . وفيها أيضاً من التكت الرائقة والمزايا الفاتقة ما لا يخفى جلالة قدره على من مر ما ذكرناه على فكره *

﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَهُمْ يُنْفِقُونَ ٣ ﴾ صفة للمتقين قبل ، فان أريد بالتقوى أولى مراتبها فمخصصة أو ثانیة فأكشفة أو ثالثة فإداحة . وفي شرح المفتاح الشريفي إن حمل المتقى على معناه الشرعى - أعنى الذى يفعل الواجب ويترك السيئات - فان كان المخاطب جاهلاً بذلك المعنى كان الوصف كاشفاً وإن كان عالماً كان مادحاً وإن حمل على ما يقرب من معناه اللغوى كان مخصصاً ، واستظهر كون الموصول مفصلاً قصد الاخبار عنه بما بعده لإثباته لما قبله وان فهم ضمناً فهو وإن لم يحجر عليه كالجارى وهذا كاف فى الارتباط ، والاستئناف إما نحوى أو بىانى كأنه قيل ما بال المتقين خصوا بذلك الهدى ، والوقف على المتقين تام على هذا الوجه حسن على الوجه الاول . والایمان فى اللغة التصديق أى إذعان حكم الخبر وقبوله وجعله صادقا وهو إفعال من الأمن كأن حقيقة آمن به آمنه التكذيب والخائفة ويتعدى باللام كما فى قوله تعالى : (أتؤمن لك واتبعك الارذلون) وبالباء كما فى قوله ﷺ : « الايمان أن تؤمن بالله » الحديث ، قالوا : والاول باعتبار تضمنينه معنى الاذعان والثانى باعتبار تضمنينه معنى الاعتراف إشارة إلى أن التصديق لا يعتبر مالم يقترن به الاعتراف وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث أن الواثق صار ذا أمن وهو فيه حقيقة عرفية أيضاً كما فى الأساس ويفهم مجازيته - ظاهر كلام الكشف - وأما فى الشرع فهو التصديق بما علم بحجى النبي ﷺ به ضرورة تفصيلاً فيما علم تفصيلاً وإجمالاً فيما علم إجمالاً وهذا مذهب جمهور المحققين لكنهم اختلفوا فى أن مناط الاحكام الاخرية مجرد هذا المعنى أم مع الاقرار ؟ فذهب الاشعرى وأتباعه إلى أن مجرد هذا المعنى كاف لانه المقصود والاقرار إنما هو ليعلم وجوده فانه أمر باطن ويجرى عليه الاحكام فمن صدق بقلبه وترك الاقرار مع تمكنه منه كان مؤمناً عافياً بينه وبين الله تعالى ويكون مقره

الجنة لكن ذكر ابن الهمام أن أهل هذا القول اتفقوا على أنه يلزم أن يعتقد أنه متى طلب منه الاقرار أتى به فان طولب ولم يقر فهو كفر عناد، وذهب إمامنا أبو حنيفة رحمه الله وغالب من تبعه إلى أن الاقرار وما في حكمه كإشارة الأخرس لا بد منه فالمصدق المذكور لا يكون مؤمناً إيماناً يترتب عليه الاحكام الاخرية كالمصلي مع الرياء فانه لا تنفعه صلاته ولعل هذا لأنه تعالى ذم المعاندين أكثر مما ذم الجاهلين المقصرين وللمانع أن يجعل الذم للانكار اللساني ولاشك أنه علامة التكذيب أو للانكار القلبي الذي هو التكذيب، وحاصل ذلك منع حصول التصديق للمعاند فانه ضد الانكار وإنما الحاصل له المعرفة التي هي ضد النكارة والجهالة، وقد اتفقوا على أن تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي وهو المعتبر في الايمان نعم اختلفوا في أنها هل هي داخلية في التصور أم في التصديق المنطقي فالعلامة الثانية على الأول وأنه يجوز أن تكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصوراً وأن التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي ولذا فسرهم في الكتب الفارسية (بكر ويدن) وفي العربية بما يخالف التكذيب والانكار وهذا بعينه المعنى اللغوي ويؤيده ما أورده السيد السند في حاشية شرح التلخيص أن المنطقي إنما يبين ماهو في العرف واللغة إلا أنه يرد أن المعنى المعبر عنه (بكر ويدن) أمر قطعي وقد نص عليه العلامة في المقاصد ولذا يكفي في باب الايمان التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع أن التصديق المنطقي يعم الظني بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الأعم تقسيماً حاصراً إلى التصور والتصديق توسلاً به إلى بيان الحاجة إلى المنطق بجميع أجزائه التي منها القياس الجدلي المتألف من المشهورات، والمسلمات ومنها القياس الخطابي المتألف من المقبولات والمظنونيات، والشعري المتألف من المخيلات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاملاً لم يثبت الاحتياج إلى هذه الاجزاء وهو ظاهر وصدر الشريعة على الأخير فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعاً فان كان حاصله بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوي وإن لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء فعلم أنه جدار مثلاً فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي عنده أخص من المنطقي، وذهب الكرامية إلى أن الايمان شرعاً لإقرار اللسان بالشهادتين لا غير، والخوارج والعلاف وعبد الجبار من المعتزلة إلى أن كل طاعة إيمان فرضاً كانت أو نفلاً، والجبائي وابنه وأكثر معتزلة البصرة إلى أنه الطاعات المفترضة دون النوافل منها، والقلاسي من أهل السنة والنجار من المعتزلة - وهو مذهب أكثر أهل الأثر - إلى أنه المعرفة بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان، قيل: وسر هذا الاختلاف - الاختلاف - في أن المكلف هو الروح فقط أو البدن فقط أو مجمرعهما، والحق أن منشأ كل مذهب دليل دعا صاحبه إلى السلوك فيه، وأوضح المذاهب أنه التصديق ولذا قال يعسوب المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه إن الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق، ويؤيد هذا المذهب قوله تعالى: (أولئك كتب في قلوبهم الايمان) وقوله تعالى: (ولما يدخل الايمان في قلوبكم) وقوله تعالى: (وقلبه مطمئن بالايمان) وقوله ﷺ: « اللهم ثبت قلبي على دينك » حيث نسب فيها وفي نظائرها الغير المحصورة إلى القلب فدل ذلك على أنه فعل القلب وليس سوى التصديق إذ لم يبين في الشرع بمعنى آخر فلا نقل وإلا لكان الخطاب بالايمان خطاباً بما لا يفهم ولأنه خلاف الاصل فلا يصار إليه بلا دليل واحتمال أن يراد بالنصوص الايمان اللغوي فهو الذي محله القلب لا الايمان الشرعي فيجوز أن يكون الاقرار أو غيره جزءاً من معناه يدفعه أن الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق ولذا بين صلى الله تعالى عليه وسلم متعلقه دون معناه فقال: « أن تؤمن بالله وملائكته » الحديث

فهو في المعنى اللغوي مجاز في كلام الشارع والأصل في الإطلاق الحقيقة، وأيضاً ورد عطف الأعمال على الإيمان كقوله تعالى: (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات) والجزء لا يعطف على كله وتنزل الملائكة والروح على أحد الوجهين بتأويل الخروج لاعتبار خطابي وتخصيصها بالتوافل بناء على خروجها خلاف الظاهر وكفى بالظاهر حجة، وأيضاً جعل الإيمان شرط صحة الأعمال كقوله تعالى: (ومن يعمل من الصالحات) وهو مؤمن مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء لنفسه إذ جزء الشرط شرط، وأيضاً ورد إثبات الإيمان لمن ترك بعض الأعمال كقوله تعالى: (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) مع أنه لا يتحقق الشيء بدون ركنه، وأيضاً ما ذكرناه أقرب إلى الأصل إذ لا فرق بينهما إلا باعتبار خصوص المتعلق كما لا يخفى، وقد أورد الخصم وجوهاً في الالتزام، الأول أن الإيمان لو كان عبارة عن التصديق لما اختلف مع أن إيمان الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لا يشبهه إيمان العوام بل ولا الخواص، الثاني أن الفسوق يناقض الإيمان ولا يجامعه بنص (ولكن الله حبيب اليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق) ولو كان بمعنى التصديق لما امتنع مجامعته، الثالث أن فعل الكبيرة مما ينافيه لقوله تعالى (وكان بالمؤمنين رحيماً) مع قوله تعالى في المرتكب (ولا تأخذكم بهما رأفة) ولو كان بمعنى التصديق مانفاه، الرابع أن المؤمن غير مخزى لقوله تعالى (يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه) وقال سبحانه في قطاع الطريق (ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم) فهم ليسوا بمؤمنين مع أنهم مصدقون * الخامس مستطيع الحج إذا تركه من غير عذر كافر لقوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) ومن كفر فإن الله غني عن العالمين) مع أنه مصدق، السادس من لم يحكم بما أنزل الله مصدق مع أنه كافر بنص (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) السابع أن الزاني كذلك بنص قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «لا يزني الزاني وهو مؤمن» وكذا تارك الصلاة عمداً من غير عذر وأمثال ذلك، الثامن أن المستخف بنبي مثلاً مصدق مع أنه كافر بالاجماع. التاسع أن فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة) والدين هو الاسلام لقوله تعالى: (إن الدين عند الله الاسلام) والاسلام هو الإيمان لأنه لو كان غيرهما لقبل من مبتغيه لقوله سبحانه (ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه) العاشر أنه لو كان هو التصديق لما صح وصف المكلف به حقيقة إلا وقت صدوره منه كما في سائر الأفعال مع أن النائم والغافل يوصفان به إجماعاً مع أن التصديق غير باق فيها، الحادي عشر أنه يلزم أن يقال لمن صدق بالهية غير الله سبحانه مؤمن وهو خلاف الاجماع، الثاني عشر أن الله تعالى وصف بعض المؤمنين به عز وجل بكونه مشركاً فقال (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) ولو كان هو التصديق - لا تمتنع مجامعته للشرك - سلمنا أنه هو ولكن ما المانع أن يكون هو التصديق باللسان كما قاله الكرامية كيف وأهل اللغة لا يفهمون من التصديق غير التصديق باللسان؟ وأجيب عن الأول بأن التصديق الواحد وإن سلمنا عدم الزيادة والنقصان فيه من النبي والواحد منا إلا أنه لا يتمتع التفاوت بين الإيمانين بسبب تحلل الفعل والقوة بين أعداد الإيمان المتجددة وقلة تحللها أو بسبب عروض الشبه والتشكيكات وعدم عروضها، وللنبي الأكل الأكل صلى الله تعالى عليه وسلم ■

وللزبور والبازي جميعاً لدى الطيران أجنحة وخفق

ولكن بين ما يصطاد باز وما يصطاده الزبور فرق

وعن الثاني بأن الآية ليس فيها ما يدل على أن الفسوق لا يجامع الإيمان فانه لو قيل حبيب اليكم العلم وكره إليكم

الفسوق لم يدل على المناقضة بين العلم والفسوق وكون الكفر مقابلاً للإيمان لم يستفد من الآية بل من خارج ولئن سلمنا دلالة الآية على ما ذكرتم إلا أن ذلك معارض بما يدل على عدمه كقوله تعالى: (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) فانه يدل على مقارنة الظلم للإيمان في بعض، وعن الثالث بأننا لانسلم أن فعل الكبيرة مناف للإيمان (ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله) على معنى لاتحملنكم الشفقة على إسقاط حدود الله تعالى بعد وجوبها، وعن الرابع بأن ما ذكر من الآيتين ليس فيه دلالة لأن آية نفى الخزي إنما دلت على نفى في الآخرة عن المؤمنين مطلقاً أو أصحابه صلى الله تعالى عليه وسلم وآية القاطع دالة على الخزي في الدنيا ولا يلزم من منافاة الخزي يوم القيامة للإيمان منافاته للإيمان في الدنيا، وعن الخامس بأننا لانسلم كفر من ترك الحج من غير عذر (ومن كفر) ابتداء كلام أو المراد من لم يصدق بمناسك الحج وجعلها ولا يتصور مع ذلك التصديق، وعن السادس بأن معنى (من لم يحكم) الآية من لم يصدق أو من لم يحكم بشيء بمنزل الله أو المراد بذلك التوراة بقرينة السابق. وعن السابع بأنه يمكن أن يقال معنى «لا يزني الزاني وهو مؤمن» أي آمن من عذاب الله أي إن زنى - والعياذ بالله - فليخف عذابه سبحانه وتعالى ولا يأمن «كفره أو المراد لا يزني مستحلاً لزنائه وهو مؤمن أو لا يزني وهو على صفات المؤمن من اجتناب المحظورات، وهذا التأويل أولى من مخالفة الأوضاع اللغوية لكثيره دونها وكذا يقال في نظائر هذا، وعن الثامن بأننا لا نتكلم بمجموعة الكبائر للإيمان عقلاً غير أن الامة مجمعة على إكفار المستخف فعلمنا انتفاء التصديق - عند وجود الاستخفاف مثلاً سمعاً - والجمع بين العمل بوضع اللغة وإجماع الامة على الاكفار أولى من ابطال أحدهما، وعن التاسع بأن الآية قد فرقت بين الدين وفعل الواجبات للعطف وهو ظاهراً دليل المغايرة، سلمنا إن الدين فعل الواجبات وأن الدين هو الاسلام لكن لانسلم أن الاسلام هو الايمان وليس المراد بغير الاسلام في الآية ما هو مغاير له بحسب المفهوم وإلا يلزم أن لا تقبل الصلاة والزكاة مثلاً بل المغاير له بحسب الصدق حينئذ يحتمل أن يكون الاسلام أعم وهذا كما إذا قلت من يتبع غير العلم الشرعي فقد سها فانك لا تحكم بسهولة من ابتغى الكلام، وظاهر أن ذم غير الاعمال لا يستلزم ذم الاخص فان قولك غير الحيوان مذموم لا يستلزم أن يكون الانسان مذموماً. وعن العاشر بأنه مشترك الالزام فما هو جوابكم فهو جوابنا على أننا نقول التصديق في حالة النوم والغفلة باق في القلب والذهول إنما هو عن حصوله والنوم ضد الادراك الاشياء ابتداءً لأنه مناف لبقاء الادراك الحاصل حالة اليقظة، سلمنا إلا أن الشارع جعل المحقق الذي لا يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسماً لمن آمن في الحال أو في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب. وعن الحادي عشر بأن عدم تسمية من صدق بالكلمة غير الله مؤمناً إنما هو لخصوصية متعلق الايمان شرعاً فتسميته مؤمناً يصح نظراً إلى الوضع اللغوي ولا يصح نظراً إلى الاستعمال الشرعي، وعن الثاني عشر بأن الايمان ضد الشرك بالاجماع وما ذكره لازم على كل مذهب ونحن نقول إن الايمان هناك لغوي إذ في الشرعي يعتبر التصديق بجميع ما علم بحجته به ﷺ كما تقدم فالمشرك المصدق ببعض لا يكون مؤمناً إلا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد والآية إشارة إليه. وقولهم أهل اللغة لا يفهمون الخ مجرد دعوى لا يساعدها البرهان نعم لاشك أن المقرر باللسان وحده يسمى مؤمناً لغة لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي فيه كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليها من الآثار اللازمة للغضب والفرح ويجرى عليه أحكام الايمان ظاهراً ولا نزاع في ذلك وإنما النزاع في كونه مؤمناً عند الله تعالى والنبي ﷺ ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بالشهادتين كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على أنه لا يكفي في الايمان فعل اللسان

وهذا مما لا ينبغي أن ينتطح فيه كبشان وكأنه لهذا اشترط الرقاشي والقطان مواطاة القلب مع المعرفة عند الأول والتصديق المكتسب بالاختيار عند الثاني ، وقال الكرامية: من أضر الانكار وأظهر الاذعان وإن كان مؤمنا لغة وشرعا لتحقق اللفظ الدال الذي وضع لفظ الايمان بازائه إلا أنه يستحق ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصود من اعتبار دلالة هذا وبعد سبر الأقوال في هذا المقام لم يظهر لي بأس فيما ذهب اليه السلف الصالح وهو أن لفظ الايمان موضوع للقدر المشترك بين التصديق وبين الاعمال فيكون إطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما أن المعتبر في الشجرة المعينة بحسب العرف - القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها ما بقى الساق فالتصديق بمنزلة أصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها وأغصانها فإدام الأصل باقيا يكون الايمان باقيا وقد ورد في الصحيح ■ الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إمالة الأذن عن الطريق « وقريب من هذا قول من قال إن الاعمال آثار خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازاً ولا مخالفة بين القولين إلا بأن إطلاق اللفظ عليها حقيقة على الأول مجاز على الثاني وهو بحث لفظي والمتبادر من الايمان ههنا التصديق كالا يخفى (والغيب) مصدر أقيم مقام الوصف وهو غائب للبالغة بجعله كائن هو وجعله بمعنى المفعول يرده كما في البحر أن الغيب مصدر غاب وهو لازم لا يبنى منه اسم مفعول وجعله تفسيراً بالمعنى لأن الغائب يغيب بنفسه تكلف من غير داع أو فيعمل خفف كقيل وميت - وفي البحر - لا ينبغي أن يدعى ذلك إلا فيما سمع مخففاً ومثقلاً، وفسره جمع هنا بما لا يقع تحت الحواس ولا تقتضيه بداهة العقل ، فنه مالم ينصب عليه دليل وتفرد بعلمه اللطيف الخبير سبحانه وتعالى كعلم القدر مثلاً، ومنه ما نصب عليه دليل كالحق تعالى وصفاته العلا فانه غيب يعلمه من أعطاه الله تعالى نوراً على حسب ذلك النور فلماذا تجد الناس متفاوتين فيه - وللاولياء نفعنا الله تعالى بهم الحظ الا وفرنهم * ومن هنا قيل: الغيب مشاهدة الكل بعين الحق فقد يمنح العبد قرب النوافل فيكون الحق سبحانه بصره الذي يبصر به وسمعه الذي يسمع به ويرقى من ذلك إلى قرب الفرائض فيكون نوراً فهناك يكون الغيب له شهوداً والمفقود لدينا عنده موجوداً ومع هذا لا أسوغ لمن وصل إلى ذلك المقام أن يقال فيه أنه يعلم الغيب (قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله)

وقل لقتيل الحب وفيت حقه وللدعى هيهات ما الكحل الكحل

واختلف الناس في المراد به هنا على أقوال شتى حتى زعمت الشيعة أنه القائم وقعدوا عن إقامة الحجة على ذلك والذي يميل اليه القلب أنه - ما أخبر به - الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في حديث جبريل عليه السلام وهو الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره لأن الايمان المطلوب شرعا هو ذلك لا سيما وقد انضم اليه الوصفان بعده وكون ذلك مستلزماً لإطلاق الغيب عليه سبحانه ضمنا والغيب والغائب ما يجوز عليه الحضور والغيبة مما لا يضر إذ ليس فيه إطلاقه عليه سبحانه بخصوصه فهذا ليس من قبيل التسمية على أنه لا نسلم أن الغيب لا يستعمل إلا فيما يجوز عليه الحضور وبعض أهل العلم فرق بين الغيب والغائب فيقولون الله تعالى غيب وليس بغائب ويعنون بالغائب ما لا يراك ولا تراه والغيب ما لا تراه أنت، ولا يبعد أن يقال بالتغليب ليدخل إيمان الصحابة رضي الله تعالى عنهم به صلى الله تعالى عليه وسلم إذ ليس بغيب بالنسبة اليهم أو يقال الايمان به عليه الصلاة والسلام راجع إلى الايمان برسائله مثلاً إذ لا معنى للايمان

به نفسه معرى عن الحثيات. ورسالته غيب نصب عليها الدليل كأنصب لنا وإن افترقنا بالخبر والمعاينة أو أنه من إسناد ما للبعض إلى الكل مجازا كبنو فلان قتلوا فلانا أو المراد أنهم يؤمنون بالغيب كما يؤمنون بالشهادة فاستوى عندهم المشاهد وغيره. واختار أبو مسلم الاصفهاني أن المراد أن هؤلاء المتقين يؤمنون بالغيب أى حال الغيبة عنكم كما يؤمنون حال الحضور لا كالمناققين الذين (.. إذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤن) فهو على حد قوله تعالى: (ذلك ليعلم أنى لم أخنه بالغيب) ويحتمل أن يقال حال غيبة المؤمن به، ففي سنن الدارمي عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أن الحرث بن قيس قال له عند الله نحتسب ما سبقتمونا إليه من رؤية رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ابن مسعود عند الله نحتسب إيمانكم بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم ولم تروه إن أمر محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كان بينا لمن رآه والذي لا إله إلا هو ما من أحد أفضل من إيمان بغيب ثم قرأ (الكم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين) إلى قوله: (المفلحون) ولا يلزم من تفضيل إيمان على آخر من حيثية تفضيله عليه من سائر الحثيات ولا تفصيل المتصف بأحدهما على المتصف بالآخر فإن الأفضلية تختلف بحسب الإضافات والاعتبارات وقد يوجد في المفضول ما ليس في الفاضل، وبالنسبة لابن مسعود رضى الله تعالى عنه سكن لوعة الحرث بما ورد عنه عليه السلام مرفوعا «نعم قوم يكونون بعدكم يؤمنون بي ولم يروني» وما كان أغناهم رضى الله تعالى عنه عما أجاب به إذ يخرج الصحابة رضى الله تعالى عنهم عن هذا العموم الذى في هذه الآية كما يشعر به قراءته لها مستشهدا بها، وبه قال بعض أهل العلم وأنا لا أمل إلى ذلك وقيل المراد بالغيب القلب أى يؤمنون بقلوبهم لا بمن يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم والباء على الأول للتعديّة وعلى الثانى والثالث للمصاحبة وعلى الرابع للاكالة وقرأ أبو جعفر وعاصم في رواية الأعشى عن أبي بكر بترك الهمزة من يؤمنون وكذا كل همزة ساكنة بل قد يترك كثير آمن المتحركة مثل (لا يؤاخذكم) و(يؤيد بنصره) وتفصيل مذهب أبي جعفر طويل وأما أبو عمرو فيترك كل همزة ساكنة إلا أن يكون سكونها علامة للجزم مثل (يهيأ لكم) و(ينهيهم) و(اقرأ كتابك) فإنه لا يترك الهمزة فيها وروى عنه أيضاً الهمز في الساكنة وأما نافع فيترك كل همزة ساكنة ومتحركة إذا كانت فاء الفعل نحو (يؤمنون) و(لا يؤاخذكم) واختلفت قراءة الكسائي وحمزة ولكل مذهب بطول ذكره (ويقيمون) من الإقامة يقال أقمت الشيء إقامة إذا وفيت حقه قال تعالى (لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل) أى توفوا حقها بالعلم والعمل ومعنى يقيمون الصلاة يعدلون أركانها بأن يوقعوها مستجمة للفرائض والواجبات أو لها مع الآداب والسنن من أقام العود إذا قومه أو بواظبون عليها ويدأومون (١) من قامت السوق إذا نفقت وأقمتها إذا جعلتها نافقة أو يتشمرون لأدائها بلا فترة عنها ولا توان من قولهم قام بالامر وأقامه إذا جد فيه أو يؤدونها ويفعلونها وعبر عن ذلك بالإقامة لأن القيام بعض أركانها فهذه أربعة أوجه، وفى الكلام على الأولين منها استعارة تبعية وعلى الأخيرين مجاز مرسل، وبيان ذلك فى الأول أن يشبه تعديل الأركان بتقويم العود بازالة العوج جاعه فهو قويم تشبيها له بالقائم ثم استعير الإقامة بمعنى التسوية لاجسام التى صارت حقيقة فيها التسوية المعانى كتعديل أركان الصلاة على ما هو حقها، وقيل الإقامة بمعنى التسوية حقيقة فى الأعيان والمعانى بل التقويم فى المعانى كالدين والمذهب أكثر

(١) فإن قلت إذا كان بمعنى المدامة ينبغي أن يتعدى بعلى لأنها تتعدى بها كما فى قوله تعالى (والذين هم على صلاتهم دائمون) أوجب بأنه إذا تجاوز بلفظ عن معنى آخر وكان عملها فى الحرف الذى تعديا به مختلفا يجوز فيه إعمال عمل لفظ الحقيقة وعمل لفظ المجاز ويكون ذلك كالترشيح والتجريد ألا ترى أن نطق الحال منى دلت وتعدي به بعلى أهمنه

فلا حاجة إلى الاستعارة ولا يخفى ما فيه فإن المجازية مالا شبهة فيها دراية ورواية وذلك الاستعمال مجاز مشهور أو حقيقة عرفية ، وفي الثاني بأن نفاق السوق كاتصاب الشخص في حسن الحال والظهور التام فاستعمل القيام فيه والاقامة في إنفاقها ثم استعيرت منه للدوام فإن كلا منهما يجعل متعلقه مرغوباً متنافساً فيه متوجهاً إليه وهذا معنى لطيف لا يقف عليه إلا الخواص إلا أن فيه تجوزاً من المجاز وكأنه لهذا مال الطيبي إلى أن في هذا الوجه كناية تلويحية حيث عبر عن الدوام بالاقامة فإن إقامة الصلاة بالمعنى الأول مشعرة بكونها مرغوباً فيها وإضاعتها تدل على ابتذالها كالسوق إذا شوهدت قائمة دلت على نفاق سلعتها ونفاقها على توجه الرغبات إليها وهو يستدعي الاستدامة بخلافها إذا لم تكن قائمة ، وفي الثالث بأن للقيام بالامر يدل على الاعتناء بشأنه ويلزمه التشمر فأطلق القيام على لازمه ، وقد يقال بأن قام بالامر معناه جد فيه وخرج عن عهده بلا تأخير ولا تقصير فكانه قام بنفسه لذلك وأقامه أى رفعه على كاهله بجملته فحينئذ يصح أن يكون فيه استعارة تمثيلية أو ممكنة أو تصريحية ويجوز أن يكون أيضاً مجازاً مرسل لأن من قام لامر على أقدام الأقدام ورفع على كاهل الجد فقد بذل فيه جهده ، وفي الرابع بأن الأداء المراد به فعل الصلاة والقيّد خارج عبر عنه بالاقامة بعلاقة الزوم إذ يلزم من تأدية الصلاة وإيجادها كلها فعل القيام وهو الاقامة لأن فعل الشئ فعل لأجزائه أو العلاقة الجزئية لأن الاقامة جزء أو جزئى لمطلق الفعل ويجوز أن يكون هناك استعارة لمشابهة الأداء للاقامة في أن كلا منهما فاعل متعلق بالصلاة * وإلى ترجيح أول الأوجه ما لجمع لأنه أظهر وأقرب إلى الحقيقة وأفيد وهو المروى عن ترجمان القرآن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما كما أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم من طرق عنه ولعل ذلك منه عن توقيف من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أو حمل لكلام الله سبحانه وتعالى على أحسن محامله حيث أنه المناسب لترتيب الهدى الكامل والفلاح التام الشامل وفيه المدح العظيم والثناء العيم ولا يبعد أن يقال باستلزامه لما في الأوجه الأخيرة وتعين الأخير كما قيل في حديث «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الاسلام » لا يضر في أرجحية الأول في الكلام القديم إذ يرد أنه لو أريد ذلك قيل يصلون والعدول عن الإخصر الأظهر بلا فائدة لا يتجه في كلام بليغ فضلاً عن أبلغ الكلام ولكل مقام مقال فانهم و﴿ الصلاة ﴾ في الأصل عند بعض بمعنى الدعاء ومنه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « إذا دعى أحدكم إلى طعام فليجب وإن كان صائماً فليصل » وهى عند أهل الشرع مستعملة في ذات الأركان لأنها دعاء بالآلئة الثلاثة الحال والفعل والمقال ، والمشهور في أصول الفقه أن المعتزلة على أن هذه وأمثالها حقائق مخترة شرعية لأنها منقولة عن معان لغوية والقاضى أبو بكر منا على أنها مجازات لغوية مشهورة لم تصر حقائق وجماهير الأصحاب على أنها حقائق شرعية عن معان لغوية . وقال أبو على ورجحه السهلى الصلاة من الصلوتين لعريقين في الظهر لأن أول ما يشاهد من أحوالها تحريكهما للركوع واستحسنه ابن جنى وسمى الداعى مصلياً تشبيهاً له في تحشعه بالراكم الساجد . وقيل أخذت الصلاة من ذلك لأنها جاءت ثانية للإيمان فشبهت بالمصلى من الخيل للآتى مع صلوى السابق وأنكر الامام الاشتقاق من الصلوتين مستنداً إلى أن الصلاة من أشهر الألفاظ فاشتقاقها من غير المشهور في غاية البعد وأكد أوافقه وإن قيل إن عدم الاستشهار لا يقدح في النقل وقيل من صليت العصا إذا قومتها بالمصلى ، فالمصلى كأنه يسعى في تعديل ظاهره وباطنه مثل ما يحاول تعديل الخشبة بعرضها على النار وهى فعله

-بفتح العين- على المشهور وجوز بعضهم سكونها فتكون حركة العين منقولة من اللام وقد اتفقت المصاحف على رسم الواو مكان الألف في مشكوة، ونجاة، ومناة، وصلاة، وزكاة، وحياة حيث كن وحدات مفردات محلات باللام وعلى رسم المضاف منها كصلاقي بالألف وحذفت من بعض المصاحف العثمانية، واتفقوا على رسم المجموع منها بالواو على اللفظ قال الجعبري: ووجه كتابة الواو الدلالة على أن أصلها المنقلبة عنه واو وهو اتباع للتخيم وهذا معنى قول ابن قتيبة بعض العرب يميلون الألف إلى الواو ولم اختر التعليل به لعدم وقوعه في القرآن العظيم وكلام الفصحاء والمراد بالصلاة هنا الصلاة المفروضة وهي الصلوات الخمس كما قاله مقاتل أو الفرائض والنوافل كما قاله الجمهور والاول هو المروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وادعى الامام أنه هو المراد لأنه الذي يقع عليه الفلاح لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم لما بين للاعرابي صفة الصلاة المفروضة قال «والله لا أزيد عليها ولا أنقص منها فقال عليه الصلاة والسلام أفلح الأعرابي إن صدق» ((والرزق)) بالفتح لغة الاعطاء لما ينتفع الحيوان به . وقيل إنه يعم غيره كالنبات وبالكسر اسم منه ومصدر أيضاً على قول . وقيل أصل الرزق الحظ ويستعمل بمعنى المرزوق المنتفع به . وبمعنى الملك وبمعنى الشكر عند أزد . واختلف المتكلمون في معناه . شرعا فالمعول عليه عند الاشاعرة ماساقه الله تعالى إلى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا أو حراما من المطعومات أو المشروبات أو الملبوسات أو غير ذلك والمشهور أنه اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان ليتغذى به ويلزم على الاول أن تكون العواري رزقا لأنها ماساقه الله تعالى للحيوان فانتفع به وفي جعلها رزقا بعد بحسب العرف كما لا يخفى، ويلزم أيضا أن يأكل شخص رزق غيره لأنه يجوز أن ينتفع به الآخر بالآكل إلا أن الآية توافقها إذ يجوز أن يكون الانتفاع من جهة الاتفاق على الغير بخلاف التعريف الثاني إذ ما يتغذى به لا يمكن إنفاقه إلا أن يقال إطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدد المعتزلة فسروه في المشهور تارة بما أعطاه الله تعالى عبده ومكنه من التصرف فيه وتارة بما أعطاه الله تعالى لقوامه وبقائه خاصة، وحيث أن الاضافة إلى الله تعالى معتبرة في معناه وأنه لا رزق إلا الله سبحانه وأن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام وما يستند إلى الله تعالى عز وجل عندهم لا يكون قبيحا ولا مرتكبه مستحقا ذما وعقابا قالوا إن الرزق هو الحلال والحرام ليس برزق وإلى ذلك ذهب الجصاص منا في كتاب أحكام القرآن وعندنا الكل منه وبه واليه (قل كل من عند الله) ولا حول ولا قوة إلا بالله (وإلى الله تصير الامور) والذم والعقاب لسوء مباشرة الاسباب بالاختيار نعم الادب من خير رأس مال المؤمن فلا ينبغي أن ينسب اليه سبحانه إلا الأفضل فالأفضل كما قال إبراهيم عليه السلام: (وإذا مرضت فهو يشفين) وقال تعالى: (أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم) فالحرام رزق في نفس الامر لسكنا تتأدب في نسبتته اليه سبحانه والدليل على شمول الرزق له ما أخرجه ابن ماجه وأبو نعيم والديلمي من حديث صفوان بن أمية قال جاء عمرو بن قررة فقال يا رسول الله إن الله قد كتب على الشقوة فلا أراى أرزق إلا من دفى بكفى فأذن لى فى الغنى من غير فاحشة فقال ﷺ لا إذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت أى عدو الله لقد رزقك الله تعالى رزقا حلالا طيبا فاخترت ما حرم الله تعالى عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله « وحمله على المشاكلة كالقول بأنه يحتمل قوله عليه الصلاة والسلام فاخترت الخ كونه رزقا لمن أحل له فيسقط الاستدلال لقيام الاحتمال خلاف الظاهر جدا . ومثل هذا الاحتمال إن قدح فى الاستدلال لا يبقى على وجه الأرض دليل والطعن فى السند لا يقبل من غير مستند وهو مناط الثرىا كما لا يخفى والاستدلال على هذا المطلب كما فعل البيضاوى وغيره بأنه لو لم يكن الحرام رزقا لم يكن المتغذى

به طول عمره مرزوقا وليس كذلك لقوله تعالى (وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها) ليس بشيء لأن للمعتزلة أن لا يخصوا الرزق بالغذاء بل يكتفوا بمطلق الانتفاع دون الانتفاع بالفعل بل يتمكن فيه فلا يتم الدليل إلا إذا فرض أن ذلك الشخص لم ينتفع من وقت وفاته إلى وقت موته بشيء انتفاعا محلا لا رخصة من ثدى ولا شربة من ماء مباح ولا نظرة إلى محبوب ولا وصلة إلى مطلوب بل ولا تمكن من ذلك أصلا والعادة تقضى بعدم وجوده ومادة النقض لا بد من تحققها على أنه لو قدر وجوده لقالوا أن ذلك ليس محرما بالنسبة إليه - ومن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه - وأيضاً لهم أن يعترضوا بمن عاش يوماً مثلاً ثم مات قبل أن يتناول حلالاً ولا حراماً وما يكون جوابنا لهم يكون جوابهم لنا على أن الآية لم تدل على أن الله تعالى يوصل جميع ما ينتفع به كل أحد إليه فإن الواقع خلافه بل دلت على أنه سبحانه وتعالى يسوق الرزق ويمكن من الانتفاع به فإذا حصل الأعراض من الحلال إلى الحرام لم يقدح في تحقق رازقيته جل وعلا، وأيضاً قد يقال: معنى الآية ما من دابة متصفة بالمرزوقية فلا تدخل مادة النقض ليضر خروجها كما لا يدخل السمك في قولهم كل دابة تذبح بالسكين أى كل دابة تتصف بالذبوحية فلا تنصاف أن هذا لا يصلح دليلاً، والأحسن الاستدلال بالإجماع قبل ظهور المعتزلة على أن من أكل الحرام طول عمره مرزوق طول عمره ذلك الحرام والظواهر تشهد بانقسام الرزق إلى طيب وخبيث وهي تكفي في مثل هذه المسألة والأصل الذي بنى عليه التخصيص قد تركه أهل السنة قاعاً صفتها (والانفاق) الانفاق يقال أنفقت الشيء وأنفدته بمعنى والهمزة للتعدي وأصل المادة تدل على الخروج والذهاب ومنه نافق والنافق نفق وإنما قدم سبحانه وتعالى المعمول اعتناء بما خول الله تعالى العبد أو لأنه مقدم على الانفاق في الخارج ولتناسب الفواصل والمراد بالرزق هنا الحلال لأنه في معرض وصف المتقى ولا مدح أيضاً في إنفاق الحرام قيل ولا يرد قول الفقهاء إذا اجتمع عند أحد مال لا يعرف صاحبه ينبغي أن يتصدق به فإذا وجد صاحبه دفع قيمته أو مثله إليه فهذا الانفاق بما يثاب عليه لأنه لما فعله باذن الشارع استحق المدح لأنه لما لم يعرف صاحبه كان له التصرف فيه وانتقل بالضمان إلى ملكه وتبدلت الحرمة إلى ثمنه على أنه قد وقع الخلاف فيما لو عمل الخير بمال مغصوب عرف صاحبه كما قال ابن القيم في بدائع الفوائد فذهب ابن عقيل إلى أنه لا ثواب للغاصب فيه لأنه آثم ولالرب المال لأنه لانية له ولا ثواب بدونها وإنما يأخذ من حسنات الغاصب بقدر ماله . وقيل إنه نفع حصل بماله وتولد منه ومثله يثاب عليه كالولد الصالح يؤجر به وإن لم يقصده، ويفهم كلام البعض - وهو من الغرابة بمكان - أن الغاصب أيضاً يؤجر إذا صرفها بخير وإن تعد وأقص من حسناته بسبب أخذه لأنه لو فسق به عوقب مرتين مرة على الغصب ومرة على الفسق فإذا عمل به خيراً ينبغي أن يثاب عليه - ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره - ومن يعمل مثقال ذرة شراً يرصو لا يرد على ذلك قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «لا يقبل الله صدقة من غلول» وقوله «إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً» لأن ما ذكر أن الثواب على نفس العدول من الصرف في المعصية إلى الصرف فيما هو طاعة في نفسه لا على نفس الصدقة مثلاً بالمال الحرام من حيث إنه حرام والفرق دقيق لا يهتدى إليه إلا بتوفيق * وقد اختلف في الانفاق ههنا فقيل - وهو الأولى - صرف المال في سبل الخيرات أو البذل من النعم الظاهرة والباطنة وعلم لا يقال به ككنز لا ينفق منه . وعن ابن عباس الزكاة، وعنه وعن ابن مسعود نفقة العيال، وعن الضحاك التطوع قبل فرض الزكاة أو النفقة في الجهاد . ولعل هذه الأقوال تمثيل للنفاق لا خلاف فيه، وبعضهم جعلها خلافاً ورجح كونها الزكاة المفروضة باقترانها

بأختها الصلاة في عدة مواضع من القرآن ومن التبعضية حينئذ مما لا يستل عن سرها إذ الزكاة المفروضة لا تكون بجميع المال وأما إذا كان المراد بالاتفاق مطلقه الأعم مثلاً ففائدة إدخالها الإشارة إلى أن إتفاق بعض المال يكفي في اتصاف المنفق بالهداية والفلاح ولا يتوقف على إتفاق جميع المال وقول مولانا البيضاوى تبعاً للزمخشري: أنه للكف عن الاسراف المنهى عنه مخصوص بمن لم يصبر على الفاقة ويتجرع مرارة الاضافة وإلا فقد تصدق الصديق رضى الله تعالى عنه بجميع ماله ولم ينكره عليه صلى الله تعالى عليه وسلم لعلمه بصبره وإطلاعه على ما وقر في صدره، ومن ههنا لما قيل للحسن بن سهل لا خير في الاسراف قال لا إسراف في الخير، وقيل النكتة في إدخال من التبعضية هي أن الرزق أعم من الحلال والحرام فأدخلت إيداناً بأن الاتفاق المعتد به ما يكون من الحلال وهو بعض من الرزق، و﴿ما﴾ في الآية إمامه وصولاً أو هدية أو موصوفة والأول أولى فالعائد محذوف، واستشكل بأنه إن قدر متصلاً يلزم اتصال ضميرين متحدى الرتبة والانفصال في مثله واجب وإن قدر منفصلاً امتنع حذفه إذ قد أوجبوا ذكر المنفصل معتلين بأنه لم ينفصل إلا لغرض وإذا حذف فانت الدلالة عليه، وأجيب على اختيار كل . أما الأول فبأنه لما اختلف الضميران جمعاً وإفراداً جاز اتصالهما وإن اتحدتا رتبة كقوله :

لوجهك في الاحسان بسط و بهجة . أنا لها قفو أكرم والد

وأيضاً لا يلزم من منع ذلك ملفوظاً به منعه مقدراً لزوال القبح اللفظي، وأما الثاني فبأن الذي يمنع حذفه ما كان منفصلاً لغرض معنوي كالحصر لا مطلقاً كما قال ابن هشام في الجامع الصغير، وأشار إليه غير واحد وكتبت (من) متصلة بما محذوفه النون لأن الجار والمجرور كشيء واحد وقد حذفت النون لفظاً فناسب حذفها في الخط قاله في البحر وجعل سبحانه صلوات (الذين) أفعالا مضارعة ولم يجعل الموصول أل فيصليه باسم الفاعل لأن المضارع فيما ذكره البعض مشعر بالتجدد والحدوث مع ما فيه هنا من الاستمرار التجددي وهذه الأوصاف متجددة في المتقين واسم الفاعل عندهم ليس كذلك، ورتبت هذا النحو من الترتيب لأن الأعمال إمامية وأعظمها اعتقاد حقيقة التوحيد والنوّة والمعاد إذ لولاه كانت الأعمال كسراب ببيعة يحسبه الظمان ماء أو قابلية وأصلها الصلاة لأنها الفارقة بين الكفر والاسلام وهي عمود الدين ومعراج الموحدين والام التي يتشعب منها سائر الخيرات والمبرات ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم «وجعلت قرّة عيني في الصلاة» وقد أطلق الله تعالى عليها الايمان كما قاله جمع من المفسرين في قوله تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أو مالية وهي الاتفاق لوجه الله تعالى وهي التي إذا وجدت علم الثبات على الايمان وهذه الثلاثة متفاوتة الرتب فرتب سبحانه وتعالى ذلك مقدماً الأهم فالأهم والألزم فالألزم لان الايمان لازم المبكف في كل آن والصلاة في أكثر الأوقات والنفقة في بعض الحالات فافهم ذاك والله يتولى هداك *

﴿ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ٤ ﴾

عطف على الموصول الأول مفصلاً وموصولاً والمروى عن ابن عباس وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم أنهم مؤمنوا أهل الكتاب وحيث أن المتبادر من العطف أن الايمان بكل من المنزلين على طريق الاستقلال اختص ذلك بهم لان إيمان غيرهم بما أنزل من قبل إنما هو على طريق الاجمال والتبع للايمان بالقرآن لاسيما في مقام المدح، وقد دلت الآيات والأحاديث على أن لأهل الكتاب أجرين بواسطة ذلك وبهذا غابوا من قلبهم وقيل التغاير باعتبار أن الايمان الأول بالعقل وهذا بالنقل أو بأن ذاك بالغيب وهذا بما عرفوه كما يعرفون أنبأهم فأولئك على هدى حيث تدل إشارة إلى الطائفة الأولى لان إيمانهم بمحض الهداية الربانية (وأولئك هم المفلحون)

إشارة إلى الثانية لفوزهم بما كانوا ينتظرونه أو بأن أولئك من حيث المجموع كان فيهم شرك وهؤلاء لم يشركوا ولم ينكروا، وقيل التغير بالعموم والخصوص مثله في قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح) والتخصيص هنا بعد التعميم للإشارة إلى الأفضلية من حيثية أنهم يعطون أجرهم مرتين وقد يوجد في المفضول ما ليس في الفاضل وفي ذلك ترغيب أهل الكتاب في الدخول في الإسلام، وقال بعضهم إن هؤلاء هم الأولون بأعيانهم وتوسيط العطف جار في الاسماء والصفات باعتبار تغير المفهومات ويكون بالواو والفاء وثم باعتبار تعاقب الانتقال في الاحوال والجمع المستفاد من الواو هنا واقع بين معاني الصفات المفهومة من المتعاطفين والايان الذي مع أولها إجمالي وعقلي ومع ثانيها تفصيلي ونقل وإعادة الموصول للتنبيه على تغير القبيلين وتباين السيلين وقد يعطف على المتقين والموصول غير مفصول لما يلزم على الوصل الفصل بأجنبي بين المبتدأ وخبره والمعطوف والمعطوف عليه والتغير بين المتعاطفين باعتبار أن المراد بالمعطوف عليه من آمن من العرب الذين ليسوا بأهل كتاب وبالمعطوف من آمن به صلى الله تعالى عليه وسلم من أهل الكتاب وقد رجح بعض المحققين احتمال أن يكون هؤلاء هم الأولون وتوسط الواو بين الصفات بأن الايمان بالمنزلين مشترك بين المؤمنين قاطبة فلا وجه لتخصيصه بمؤمني أهل الكتاب والافراد بالذكر لا يدل على أن الايمان بكل بطريق الاستقلال فقد أفرد الكتب المنزلة من قبل في قوله تعالى: (قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم) ولم يقتض الايمان بها على الانفراد وبأن أهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين بجميع ما أنزل من قبل لأن اليهود لم يؤمنوا بالانجيل ودينهم منسوخ به وبأن الصفات السابقة ثابتة لمن آمن من أهل الكتاب فالتخصيص بمن عداهم تحكم وجعل الكلام من قبيل عطف الخاص على العام لا يلائم المقام وأجيب أما أولا فبأن المتبادر من السياق الايمان بالاستقلال لا سيما في مقام المدح واليه يشير ما جاء أنهم يؤتون أجرهم مرتين والخطاب في الآية للمسلمين بأن يقولوا دفعة ولم يعد فيها الايمان والمؤمن فلا ترد نقضا، وأما ثانيا فلأن إيمان أهل الكتاب بكل وحى إلهيهم بالنظر إلى جميعهم فاليهود اشتمل إيمانهم على القرآن والتوراة، والنصارى اشتمل إيمانهم على الانجيل أيضاً، ويكفي هذا في توجيه المروي عن شاهدوا نزول الوحي ولا يرغب عنه إذا أمكن توجيهه وكون المفهوم المتبادر ثبوت الحكم لكل واحد إن سلم لا يرد ولا يرد أن اليهود الذين آمنوا على عهد نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم لم يؤمنوا قبل ذلك بالتوراة وإلا لتنصروا لأن فيها نبوة عيسى كما فيها نبوة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إذ قد ورد فيها - إن الله جاء من طور سيناء وظهر بساير وعلم بفاران - وساير بيت المقدس الذي ظهر فيه عيسى، وفاران جبال مكة التي كانت مظهر المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم لأننا نقول أنهم آمنوا بالتوراة وتأولوا ما دل منها على نبوة المسيح عليه السلام فبعض أنكر نبوته رأسا ورموه بما رموه - وحاشاهم والكثيرون - وبعض كالعنانية قالوا: إنه من أولياء الله تعالى المخلصين العارفين بأحكام التوراة وليس بنبي وهؤلاء قليلون مخالفون لسائر اليهود في السبت والأعياد ويقتصرون على أكل الطير والظباء والسمك والجراد وهذا الايمان وإن لم يكن نافعا في النجاة من النار إلا أنه يقلل الشر بالنسبة إلى الكفر بالتوراة وإنكارها بالكلية مع الكفر بعيسى عليه السلام وربما يمدحون بالنظر إلى أصل الايمان بها وإن ذموا بحيثية أخرى وكأنه لهذا يكتفى منهم بالجزية ولم يكونوا طعمة للسيوف مطلقا والقول بأنهم مدحوا بعد إيمانهم بالقرآن بالايمان بالتوراة نظر إلى أسلافهم الذين كانوا على عهد موسى عليه السلام فانهم مؤمنون بها إيمانا صحيحا على وجهها كما أنهم ذموا بما صنع آباؤهم على عهده على ما ينطق به كثير من الآيات ليس بشيء إذ لا معنى لآياتهم

أجرين حينئذ والفرق بين البابين واضح . ثم النسخ الذي ادعاه المرجح خلاف ما ذكره الشهرستاني وغيره من أن الانجيل لم يبين أحكاماً ولا استبطن حلالاً وحراماً ولكنه رموز وأمثال ومواعظ والاحكام محالة إلى التوراة وقد قال المسيح ماجئت لا بطل التوراة بل جئت لا أكملها وهذا خلاف ما تقتضيه الظواهر وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيقه، وأما ثالثاً فلا ثبوت الصفات لمن آمن من أهل الكتاب لا يضرنا لانها مذكورة في الاول صريحاً وفي الثاني التزاماً، وأما رابعاً فلا نالنا نسلم أن ذلك العطف لا يلائم المقام فتكات عطف الخاص على العام لا تخفى كثرتها على ذوى الافهام فدع مامر وخذ ما حلا، وعندى بعد هذا كله أن الاعتراض ذكر والجواب أنى لكن الرواية دعت إلى ذلك ولعل أهل مكة أدرى بشعابها وفوق كل ذى علم علم على أن الدراية قد تساعده كما قيل بناء على أن إعادة الموصول وتوصيفه بالايمان بالمنزلين مع اشتراكه بين جميع المؤمنين واشتمال الايمان بما أنزل اليك على الايمان بما أنزل من قبلك يستدعى أن يراد به من لهم نوع اختصاص بالصلة وهم مؤمنو أهل الكتاب حيث كانوا مطالبين بالايمان بالقرآن خصوصاً قال تعالى (وآمنوا بما أنزلت مصداقاً لما معكم) مؤمنين بالكتب استقلاً لا في الجملة بخلاف سائر المؤمنين، ثم المتبادر من أهل الكتاب أهل التوراة والانجيل وحمله على أهل الانجيل خاصة وقد آمن منهم أربعون واثنتان وثلاثون جاءوا مع جعفر من أرض الحبشة وثمانية من الشام لا تساعده رواية ولا دراية كما لا يخفى، والانزال الايصال والبلاغ ولا يشترط أن يكون من أعلى خلافاً لمن ادعاه نحو (فاذا نزل بساحتهم) أى وصل وحل وانزال الكتب الإلهية قد مر في المقدمات ما يطلعك إلى معارجه، وذكر أن معنى انزال القرآن أن جبريل سمع كلام

الله تعالى كيف شاء الله تعالى فنزل به أو أظهره في اللوح كتابة فحفظه الملك وأداه بأى نوع كان من الاداء ■
 وذهب بعض السلف إلى أنه من المثلثات الذي نجم به من غير بحث عن كيفية. وقال الحكماء إن نفوس الانبياء عليهم السلام قدسية فتقوى على الاتصال بالملك الأعلى فينتقش فيها من الصور ما ينتقل الى القوة المتخيلة والحس المشترك فيرى كالمشاهد وهو الوحي وربما يعلو فيسمع كلاماً منظوماً ويشبه أن نزول الكتب من هذا. وعندى أن هذا قد يكون لأرباب النفوس القدسية والأرواح الانسية إلا أن أمر النبوة وراء ذلك وأين الثريا من يد المتناول. وفعلاً الانزال مبنيان للفعول وقرأهما النخعي وأبو حيوة ويزيد بن قطيب مبنيين للفاعل وقرىء شاذاً - بما أنزل إليك - بتشديد اللام ووجه ذلك أنه أسكن لام أنزل ثم حذف همزة إلى ونقل كسرتها إلى اللام فالتقى المثلان فأدغم . وضمير الفاعل قيل الله وقيل جبريل عليه السلام. وفي البحر أن فيه التفاتاً لتقدم (.. بمارزقناهم) فخرج من ضمير المتكلم إلى ضمير الغيبة ولو جرى على الأول لجاء - بما أنزلنا إليك وما أنزلنا من قبلك - وأتى سبحانه بصلة (ما) الاولى فعلاً ماضياً مع أن المراد بالمنزل جميعه لاقتضاء السياق، والسباق له من ترتب الهدى والفلاح الكاملين عليه ولوقوعه في مقابلة ما أنزل قبل ولاقتضاء يؤمنون المنبئ عن الاستمرار والجميع لم ينزل وقت تنزل الآية لأمرين: الأول إنه تغليب لما وجد نزوله على ما لا يوجد فهو من قبيل إطلاق الجزء على الكل والثاني تشبيه جميع المنزل بشيء نزل في تحقق الوقوع لأن بعضه نزل وبعضه سينزل قطعاً فيصير إنزال مجموعه مشبهاً بانزال ذلك الشيء الذي نزل فتستعار صيغة الماضي من إنزاله لانزال المجموع، هذا ما حققه من يعقد عند ذكرهم الخناصر وفيه دغدغة كبرى. وأهون منه أن التعبير بالماضي هنا للبشاكلة لوقوع غير المتحقق في صحة المتحقق، وأهون من ذلك كله أن المراد به حقيقة الماضي ويدل على الايمان بالمستقبل بدلالة النص . وما قيل من أن الايمان بما سينزل ليس بواجب إلا أن حمل على الجميع أكمل فلذا اقتصر عليه لا وجه له إذ لا شبهة في أنه يلزم المؤمن أن يؤمن بما

نزل وبأن كل ماسينزل حق وإن لم يجب تفصيله وتعيينه ، وقد ذكر العلماء أن الايمان إجمالاً بالكتب المنزلة مطلقاً فرض عين وتفصيلاً بالقرآن المتعبد بتفاصيله فرض كفاية إذ لو كان فرض عين أدى إلى الحرج والمشقة والدين يسر لا عسر، وهذا مما لا شبهة فيه حتى قال الدواني: يجب على الكفاية تفصيل الدلائل الأصولية بحيث يتمكن معه من إزالة الشبهة وإلزام المعاندين وإرشاد المسترشدين، وذكر الفقهاء أنه لا بد أن يكون في كل حد من مسافة القصر شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنسوب للذب ويحرم على الامام إخلاؤها من ذلك كما يحرم إخلاؤها عن العالم بالاحكام التي يحتاج اليها العامة وقيل لا بد من شخص كذلك في كل إقليم وقيل يكفي وجوده في جميع البلاد المعمورة الاسلامية ولعل هذا النزول لنزول الامر وقلة علماء الدين في الدنيا بهذا العصر أمست يباباً وأمسى أهلها احتملوا أخنى عليها الذي أخنى على لبد وإلى الله تعالى المشتكى وإليه الملتجى

إلى الله أشكو إن في القلب حاجة تمر بها الأيام وهي كما هيأ
 ((والآخرة)) تأنيث الآخر اسم فاعل من آخر الثلاثى بمعنى تأخر وإن لم يستعمل كما أن الآخر - بفتح الخاء - اسم تفضيل منه وهي صفة في الاصل كما في - الدار الآخرة - وينشئ النشأة الآخرة - ثم غلبت كالدينا. والوصف الغالب قد يوصف به دون الاسم الغالب فلا يقال قيد أدهم للزوم التكرار في المفهوم وهو وإن كان من الدهمة إلا أنه يستعمله من لا يخطر بباله أصلاً فانهم . وقد تضاف الدار لها كقوله تعالى (ولدار الآخرة) أى دار الحياة الآخرة وقد يقابل بالاولى كقوله سبحانه وتعالى: (له الحمد في الاولى والآخرة) والمعنى هنا الدار الآخرة أو النشأة الآخرة والجمهور على تسكين لام التعريف وإقرار الهمزة التي تكون بعدها للقطع، وورش يحذف وينقل الحركة إلى اللام ((والايقان)) التحقق للشيء كسكونه ووضوحه يقال يقن الماء إذا سكن وظهر ماتحته وهو واليقين بمعنى خلافاً لمن وهم فيه قال الجوهرى اليقين العلم وزوال الشك يقال منه يقنت بالكسر يقيناً وأيقنت واستيقنت كلها بمعنى، وذهب الواحدى وجماعة إلى أنه ما يكون عن نظر واستدلال فلا يوصف به البدهى ولا علم الله تعالى . وذهب الامام النسفى وبعض الائمة إلى أنه العلم الذى لا يحتمل النقيض، وعدم وصف الحق سبحانه وتعالى به لعدم التوقيف، وذهب آخرون إلى أنه العلم بالشيء بعد أن كان صاحبه شاكاً فيه سواء كان ضرورياً أو استدلالياً ، وذكر الراغب أن اليقين من صفة العلم فوق المعرفة والدراية وأخواتها يقال علم يقين ولا يقال معرفة يقين وهو سكون النفس مع ثبات الحكم، وفي الاحياء - والقلب إليه يميل - أن اليقين مشترك بين معنيين . الاول عدم الشك فيطلق على كل ما لا شك فيه سواء حصل بنظر أو حس أو غريزة عقل أو بتواتر أو دليل وهذا لا يتفاوت . الثانى وهو ما صرح به الفقهاء والصوفية وكثير من العلماء وهو مالا ينظر فيه إلى التجويز والشك بل إلى غلبته على القلب حتى يقال فلان ضعيف اليقين بالموت وقوى اليقين باثبات الرزق فكل ما غلب على القلب واستولى عليه فهو يقين وتفاوت هذا ظاهر، وقرأ الجمهور ((يوقنون)) بواو ساكنة بعد الياء وهي مبدلة منها لانه من أيقن وقرأ النمرى همزة بدل الواو وشاع عندهم أن الواو إذا ضمت ضمة غير عارضة كما فصل في العربية يجوز إبدالها همزة كما قيل فى وجوه جمع وجه أجوه فلعل الإبدال هنا لمجاورتها للضموم فأعطيت حكمه وقد يؤخذ الجار بظلم الجار، وغاير سبحانه بين الايمان بالمنزل والايمان بالآخرة فلم يقل - وبالآخرة هم يؤمنون - دفماً لكلفة التكرار أو لكثرة غرائب متعلقات الآخرة وما أعد فيها من الثواب

والعقاب وتفصيل أنواع التعميم والتعذيب ونشأة أصحابهما على خلاف النشأة الدنيوية مع إثبات المعاد الجسماني كيفما كان إلى غير ذلك بما هو أغرب من الايمان بالكتاب المنزل حتى أنكره كثير من الناس وخلا عن تفاصيله على ما عندنا التوراة والانجيل فليس في الأول - على ما في شرح الطوالع - ذكر المعاد الجسماني وإنما ذكر في كتب حزقيل وشعيا و المذكور في الانجيل إنما هو المعاد الروحاني فناسب أن يقرن هذا الأمر المهم الغريب الذي حارت عقول الكثيرين في إثباته وتهاقوا على إنكاره تهاقت الفراش على النار بالايقان وهو هو إظهاراً لكمال المدح وإبداء لغاية الثناء ، وتقديم المجرور للإشارة إلى أن إيقانهم مقصور على حقيقة الآخرة لا يتعداها إلى خلاف حقيقة ما يزعمه اليهود مثلاً حيث قالوا (لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً) (ولن تمسنا النار إلا أياماً معدودة) وزعموا أنهم يتلذذون بالنسيم والأرواح إذ ليس ذلك من الآخرة في شيء وفي بناء يوقنون على (هم) إشارة إلى أن اعتقاد مقابليهم في الآخرة جهل محض وتخيل فارغ وليسوا من اليقين في ظل ولا في (أولئك على هدى من ربهم) الظاهر أنه جملة مرفوعة المحل على الخبرية فإن جعل الموصول الأول مفصلاً على أكثر التقادير في الثاني ويتبعه فصله بحسب الظاهر إذ لا يقطع المعطوف عليه دون المعطوف فالخبرية له وإن جعل موصولاً وأريد بالثاني طائفة بما تقدمه وجعل هو مفصلاً كان الاخبار عنه وذكر الخاص بعد العام كما يجوز أن يكون بطريق التشريك بينهما في الحكم السابق - أعني هدى للمتقين - يجوز أن يكون بطريق إفراجه بالحكم عن العام وحينئذ تكون الجملة المركبة من الموصول الثاني وجملة الخبر معطوفة على جملة (هدى للمتقين) الموصوفين - بالذين يؤمنون بالغيب - والجملة الأولى وإن كانت مسوقة لمدح الكتاب والثانية لمدح الموصوفين بالايمان بجميع الكتب إلا أن مدحهم ليس إلا باعتبار إيمانهم بذلك الكتاب فهما متساويان باعتبار إفادة مدحه وفائدة جعل المدح مقصوداً بالذات ترغيب أمثالهم والتعريض على ما قيل بمن ليس على صفتهم والتخصيص المستفاد من المعطوف بالقياس إلى من لم يتصف بأوصافهم فلا ينافي ما استفيد من المعطوف عليه من ثبوت الهدى للمتقين مطلقاً . نعم ليس هذا الوجه في البلاغة بمرتبة فصل الموصول الأول فهو أولى ، وعليه تكون الجملة مشيرة إلى جواب سؤال إمامنا الحكم أي إن المتقين هل يستحقون ما أثبت لهم من الاختصاص بالهدى أو عن السبب كأنه قيل ما سبب اختصاصهم أو عن مجموع الأمرين أي هل هم أحقاء بذلك وما السبب فيه حتى يكونوا كذلك ؟ فأجيب بأن هؤلاء لأجل اتصافهم بالصفات المذكورة متمكنون على الهدى الكامل الذي منحهم إياه ربهم تعالى بكتابه . ومعلوم أن العلة المختصة بهم فيكونون مستحقين للاختصاص . فالجواب مشتمل على الحكم المطلوب مع تلخيص موجهه وضم نتيجة الهدى تقوية للبالغة التي تضمنها تنكير هدى أو تحقيقاً للحكم بالبرهان الآتي أيضاً ولذا استغنى عن تأكيد النسبة أو الجملة الاسمية مؤكدة . وقد يقال إنه بين الجواب مرتبة عليه مسببه أعني الهدى والفلاح لأن ذلك أوصل إلى معرفة السبب ولا حاجة حينئذ إلى التأكيد ، والأمر على التقدير الثالث ظاهر وجعل الجملة مشيرة إلى الجواب على احتمال وصل الأول وفصل الثاني بما لا يخفى انفصاله عن ساحة القبول ، وإذا وصل الأول وعطف الثاني تكون هذه الجملة مستأنفة استئنافاً نحوياً ، والفصل لكمال الاتصال إذ هي كالنتيجة للصفات السابقة أو بيانها والفصل لكونها كالمصلة فكان سائلاً يقول ما للموصوفين بهذه الصفات اختصاص بالهدى ؟ فأجيب بأن سبب اختصاصهم أنه سبحانه قدر في الأزل سعادتهم وهدايتهم فجلبتهم مطبوعة على الهداية والسعيد سعيد في بطن أمه لا سيما إذا انضم إليه الفلاح الآخروي الذي هو أعظم المطالب ، أو يقال إن الجواب بشرح

ما انطوى عليه اسمهم إجمالاً من نعوت الكمال وبيان ما تستدعيه من النتيجة أى الذين هذه شئو ونهم أحقاء بما هو أعظم من ذلك. وهذا المسلك يسلك تارة باعادة من استوفى عنه الحديث - كأحسنه إلى زيد - زيد حقيق بالاحسان وأخرى باعادة صفته - كأحسنه إلى زيد صديقك القديم - أهل لذلك وهذا أبلغ لما فيه من بيان الموجب للحكم وإيراد اسم الإشارة هنا بمنزلة إعادة الموصوف بصفاته المذكورة مع ما فيه من الاشعار بكمال تميزه بها وانتظامه لذلك فى سلك الأمور المشاهدة مع الإيماء إلى بعد مثله وعلو درجته ، هذا وجعل أولئك وحده خبراً أو (على هدى) حال بعيد كجعله بدلاً من - الذين - والظرف خبراً. وإنما كتبوا واواً فى (أولئك) للفرق بينه وبين إليك الجار والمجرور كما قيل ، وقيل إنه لما كان مشاراً به لجمع المذكر وكان مبنياً ومبانياً للشائع من صيغ الجوع جبر فى الجملة بكتابة حرف يكون فى الجمع فى بعض الآفات. ومن المشهور - ردوا السائل ولو بظلف محرق - وفى قوله سبحانه (على هدى) استعارة تمثيلية تبعية حيث شبهت حال أولئك - وهى تمسكهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به - بحال من اعتلى الشئ ورأى ثم استعير للحال التى هى المشبه المتروك كلمة الاستعلاء المستعملة فى المشبه به وإلى ذلك ذهب السعد، وأنكر السيد اجتماع التمثيلية والتبعية لأن كونها تبعية يقتضى كون كل من الطرفين معنى مفرداً لأن المعانى الحرفية مفردة وكونها تمثيلية يستدعى انتزاعاً من أمور متعددة وهو يستلزم تركه . وأبدى قدس سره فى الآية ثلاثة أوجه . الأول أنها استعارة تبعية مفردة بأن شبه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراب على مركبه فى التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء . الثانى أن يشبه هيئة منتزعة من المتقى والهدى وتمسكه به بالهيئة المنتزعة من الراب والمركوب واعتلائه عليه فيكون هناك استعارة تمثيلية تركب كل من طرفيها لكن لم يصرح من الألفاظ التى بازاء المشبه به إلا بكلمة (على) فان مدلولها هو العمدة فى تلك الهيئة وماعداه تابع له ملاحظ فى ضمن ألفاظ منوية وإن لم تقدر فى نظم الكلام فليس فى (على) استعارة أصلاً بل هى على حالها قبل الاستعارة كما إذا صرح بتلك الألفاظ كلها . الثالث أن يشبه الهدى بالمركوب على طريق الاستعارة بالكناية وتجعل كلمة (على) قرينة لها على عكس الوجه الأول . وهذا الخلاف بين الشيخين فى هذه المسألة مما سارت به الركب وعقدت له المجالس وصنفت فيه الرسائل ، وأول ما وقع بينهما فى مجلس تيمور - وكان الحكم نعمان الخوارزمى المعتزلى - فحكم - والظاهر أنه لا مرما - للسيد السند والعلماء إلى اليوم فريقان فى ذلك ولا يزالون مختلفين فيه إلا أن الأكثر مع السعد. وأجابوا عن شبهة السيد بأن انتزاع شئ من أمور متعددة يكون على وجوه شتى فقد يكون من مجموع تلك الأمور كالمركب كالمركب كالمركب وقد يكون من أمر بالقياس إلى آخر كالأضافات وقد يكون بعضه من أمر وبعضه من آخر وعلى الأولين لا يقتضى تركيبه بل تعدد مأخذه فيجوز حينئذ أن يكون المدلول الحرفى لكونه أمراً إضافياً كالاستعلاء حالة منتزعة من أمور متعددة فلجربانها فى الحرف تكون تبعية ولكون كل من الطرفين حالة إضافية منتزعة من أمور متعددة تمثيلية ، ولعل اختيار القوم فى تعريف التمثيلية لفظ الانتزاع دون التركيب يرشد المنصف إلى عدم اشتراط التركيب فى طرفيه وإلا لكان الأظهر لفظ التركيب ، وقد أشبعنا القول فى ذلك وذكرنا ماله وما عليه فى كتابنا الأجوبة العراقية عن الأسئلة الإيرانية وفى هذا القدر هنا كفاية . وفى تنكير (هدى) إشارة إلى عظمته فلا يعرف حقيقته ومقداره إلا اللطيف الخبير وإنما ذكر الرب مع أن الهدى لا يكون إلا منه سبحانه تأكيذاً لذلك باسناده إليه جل شأنه ، وفيه مناسبة واضحة إذ حيث كان ربهم ناسب أن يهيه لهم أسباب السعادتين ويمن عليهم بمصلحة الدارين وقد تكون

ثم صفة محذوفة أى ((على هدى)) أى هدى وحذف الصفة لفهم المعنى جائز. وقيل يحتمل أن يكون التنوين للأفراد أى على هدى واحد إذ لا هدى إلا هدى ما أنزل إليه صلى الله تعالى عليه وسلم لنسخه ماقبله. و (من) لا ابتداء الغاية أو للتبعض على حذف مضاف أى من هدى ربهم، ومعنى كون ذلك منه سبحانه أنه هو الموفق لهم والمفيض عليهم من بحار لطفه وكرمه وإن توسطت هناك أسباب عادية ووسائط صورية على أن تلك الوسائط قد ترتفع من البين فيتبلج صبح العيان لذى عينين. وقد قرأ ابن هرmez - من ربهم - بضم الهاء وكذلك سائر هآت جمع المذكر والمؤنث على الأصل من غير أن يراعى فيها سبق كسر أو ياء وأدغم النون في الراء بلا غنة الجمهور وعليه العمل، وذهب كثير من أهل الاداء إلى الادغام مع الغنة ورووه عن نافع وابن كثير وأبي عمرو وابن عامر وعاصم وأبي جعفر ويعقوب، وأظهر النون أبو عون عن قالون، وأبو حاتم عن يعقوب، وهذه الاوجه جارية أيضاً في النون والتنوين إذا لاقت (١) لا مآ ((وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)) الفلاح الفوز والظفر بادراك البغية وأصله الشق والقطع ويشاركه في معنى الشق مشاركه في الفاء والعين نحو - فلي وفلق وفلذ - وفي تكرار اسم الإشارة إشارة إلى أن هؤلاء المتصفين بتلك الصفات يستحقون بذلك الاستقلال بالتمكن في الهدى والاستبداد بالفلاح والاختصاص بكل منهما ولولاه لربما فهم اختصاصهم بالمجموع فيهم تحقق كل واحد منهما بالانفراد فيمن عداهم وإنما دخل العاطف بين الجملتين لكونهما واقعتين بين كمال الاتصال والانفصال لانهما وإن تناسبا مختلفان مفهوماً ووجوداً فإن الهدى في الدنيا والفلاح في الآخرة وإثبات كل منهما مقصود في نفسه وبهذا فارقا قوله تعالى (أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ) فالثانية فيه مؤكدة للأولى إذ لا معنى للتشبيه إلا بالانعام المبالغة في الغفلة فلا مجال للعطف بينهما (هم) يحتمل أن يكون فصلاً أو بدلاً فيكون (المفلحون) خبراً عن أولئك أو مبتدأ والمفلحون - خبره والجملة خبر (.. أولئك) وهذه الجملة لا تخلو عن إفادة الحصر كما لا يخفى. وقد ذكر غير واحد أن اللام في - المفلحون - حرف تعريف بناء على أن المراد الثبات على الفلاح فهو حينئذ بما غلبت عليه الاسمىة أو ألحق بالصفة المشبهة فهي إما للعهد الخارجى للدلالة على أن المتقين هم الذين بلغك أنهم مفلحون في العقبي وضмир الفصل إما للقصر - أو لمجرد تأكيد النسبة ولا استبعاد في جريان القصر قلباً أو تعييناً بل أفراداً أيضاً أو للجنس - فتشير إلى ما يعرفه كل أحد من هذا المفهوم فإن أريد القصر كان الفصل لتأكيد النسبة ولتأكيد الاختصاص أيضاً وإن أريد الاتحاد كان لمجرد تأكيد النسبة. وتشبهت المعتزلة والخواارج بهذه الآية لخلود تارك الواجب في العذاب لأن قصر جنس الفلاح على الموصوفين يقتضى انتفاء الفلاح عن تارك الصلاة والزكاة فيكون مخلداً في العذاب وهذا أو هن من بيت العنكبوت فلا يصلح للاستدلال لأن الفلاح عدم الدخول أو لأن انتفاء كمال الفلاح كما يقتضيه السياق، والسباق لا يقتضى انتفاء مطلقاً ولا حاجة إلى حمل المتقين على المجتنبين للشرك ليدخل العاصي فيهم لأن الإشارة ليست اليهم فقط فلا يجدى نفعا ككون الصفة مادحة كما لا يخفى. وههنا سر دقيق وهو أنه سبحانه وتعالى حكى في مفتتح كتابه الكريم مدح العبد لباريه بسبب إحسانه إليه وترقى فيه ثم مدح البارى هنا عبده بسبب هدايته له وترقى فيه على أسلوب واحد فسبحانه من آله ماجدكم أسدى جيلاً، وأعطى جزيلاً، وشكر قليلاً، فله الفضل بلا عد، وله الحمد بلا حد ■

((إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ٦)) كلام مستأنف يتميز به حال الكفرة

الفواة المردة العتاة سيق إثر بيان بديع أحوال أضدادهم المتصفين بنعوت السكال الفائزين بمطالبهم في الحال والمآل . ولم يعطف على سابقه عطف القصة على القصة لان المقصود من ذلك بيان اتصاف الكتاب بغاية السكال في الهداية تقريراً لكونه يقينا لا مجال للشك فيه ، ومن هذا بيان اتصاف الكفار بالاصرار على الكفر والضلال بحيث لا يجدى فيهم الانذار، والقول إنهما مسوقان لبيان حال الكتاب وأنه هدى لقوم وليس هدى لآخرين لا يجدى نفعا لان عدم كونه هدى لهم مفهوم تبعا لامقصود أصالة على أن الاتفعا به صفة كمال له يؤيد ماسبق من تفخيم شأنه وإعلاء مكانه بخلاف عدم الاتفعا . وقيل ان ترك العطف لكونه استئفا آخر كأنه قيل ثانيا ما بالغيرهم لم يهتدوا به ؟ فأجيب بأنهم لاعراضهم وزوال استعدادهم لم ينجع فيهم دعوة الكتاب إلى الايمان وليس بشئ . لانه بعد ما تقرر أن تلك الاوصاف المختصة هي المفتضية لم يبق لهذا السؤال وجه ، وأغرب من هذا تخيل أن الترك لغاية الاتصال زعما أن شرح ترمذ الكفار يؤكد كون الكتاب كاملا في الهداية نعم يمكن على بعد أن يوجه السؤال بأن يقال : لو كان الكتاب كاملا لكان هدى للكفار أيضا فيجاب بأن عدم هدايته إياهم لقردهم وتعتهم لالقصور في الكتاب

والنجم تستصغر الأبصار رؤيته والذنب للطرف لا للنجم في الصغر والعطف في قوله تعالى (إن الأبرار لفي نعم وإن الفجار لفي جحيم) لاتحاد الجامع إذ الجملة الأولى مسوقة لبيان ثواب الأخيار، والثانية لذكر جزاء الأشرار مع ما فيهما من الترصيع والتقابل وقد عد التضاد وشبهه جامعا يقتضى العطف لان الوهم ينزل المتضادين منزلة المتضايين فيجتهد في الجمع بينهما في الذهن حتى قالوا إن الضد أقرب خطأ بالبال مع الضد من الامثال . وصدرت الجملة بان اعتناء بمضمونها وقد تصدر بها الاجوبة لان السائل لكونه مترددا يناسبه التأكيد وتعريف الموصول إما للعهد (١) والمراد من شافهم عليه السلام بالانذار في عهده وهم مصرون على كفرهم أو للجنس كما في قوله تعالى (كثل الذي ينطق بما لا يسمع) وكقول الشاعر :

ويسعى إذا أبى ليهدم صالحى وليس الذى يبنى كمن شأنه الهدم

فهو حينئذ عام خصه العقل بغير المصيرين، والاخبار بما ذكر قرينة عليه أو المخصص عود ضمير خاص عليه من الخبر لا الخبر نفسه وقد ذكر الأصوليون ثلاثة أقوال فيما إذا عاد ضمير خاص على العام فقل يخصصه وقيل لا وقيل بالوقف ومثله بقوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) فان الضمير في بعولتهن للرجعيات فقط . وما ذكره بعض أجلة المفسرين أن المخصص هنا الخبر أورد عليه إن تعين الخبر عنه بمفهوم الخبر ينافي ما تقرر من أن الخبر عنه لا بد أن يكون متعينا عند المخاطب قبل ورود الخبر فلو توقف تعين الخبر عنه على الخبر لزم الدور . والكفر بالضم مقابل الايمان وأصله المأخوذ منه الكفر - بالفتح - مصدر بمعنى الستريقال كفر يكفر من باب قتل، وما في الصحاح من أنه من باب ضرب فالظاهر أنه غير صحيح (٢) وإن لم ينبه عليه في القاموس وشاع استعماله في ستر النعمة خاصة وفي مقابل الايمان لان فيه ستر الحق ونعم الفيض المطلق، وقد صعب على المتكلمين تعريف الكفر الشرعى الغير التبعية واختلفوا في تعريفه على حسب اختلافهم في تعريف الايمان إلا أن الذى عول عليه الشافعية

(١) وهو الأولى دراية ورواية ائمنه (٢) مثل ذلك لابن الطيب في حاشية القاموس وفيه أن الذى قال الجوهرى : انه من باب ضرب هو الكفر بمعنى الستر وهو صحيح باتفاق وهو غير الكفر الذى هو ضد الايمان فانه من باب نصرأفاده شاء - القاموس - اه مصححه

رحمهم الله تعالى أنه إنكار ما علم بحجى الرسول ﷺ به مما اشتهر حتى عرفه الخواص والعوام فلا يكفر جاحد المجتمع عليه على الإطلاق بل من جحد مجمعا عليه فيه نص وهو من الامور الظاهرة التي يشترك في معرفتها سائر الناس بالصلاة وتحريم الخمر ومن جحد مجمعا عليه لا يعرفه إلا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب فليس بكافر ومن جحد مجمعا عليه ظاهراً لا نص فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف، وأما ساداتنا الحنفية رضى الله تعالى عنهم فلم يشترطوا في الاكفار سوى القطع بثبوت ذلك الأمر الذي تعلق به الانكار لا بلوغ العلم به حد الضرورة وهذا أمر عظيم وكأنه لذلك قال ابن الهمام: يجب حمله على ما إذا علم المنكر ثبوته قطعاً لأن مناط التكفير التكذيب أو الاستخفاف ولا يرد على أخذ الانكار في التعريف أن أهل الشرع حكموا على بعض الافعال والاقوال بأنها كفر وليست إنكاراً من فاعلها ظاهراً لأنهم صرحوا بأنها ليست كفراً وإنما هي دالة عليه فأقيم الدال مقام مدلوله حماية للحریم الدين وصيانة لشريعة سيد المرسلين ﷺ وليست بعض المنهيات التي تقتضيها الشهوة النفسانية كذلك فلا (١) يبطل الطرد بغير الكفر من الفسق فليس شعار الكفار مثلاً ليس في الحقيقة كفراً كما قاله مولانا الامام الرازي وغيره إلا أنهم كفروا به لكونه علامة ظاهرة على أمر باطن وهو التكذيب لأن الظاهر أن من يصدق الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لا يأتي به فحيث أتى به دل على عدم التصديق وهذا إذا لم تقم قرينة على ما ينافي تلك الدلالة ولهذا قال بعض المحققين: إن لبس شعار الكفرة سخرية بهم وهزل لا ليس بكفر. وقال مولانا الشهاب وليس يبعد إذا قامت القرينة وأنا أقول إذا قامت القرينة على غرض آخر غير السخرية والهزل لا كفر به أيضاً كما يظنه بعض من ادعى العلم اليوم وليس منه في قبيل ولا دبير ولا في العير ولا النفير ثم الانكار هنا بمعنى الجحود ولا يرد أن من تشكك أو كان خالياً عن التصديق والتكذيب ليس بمصدق ولا جاحد وأنه قول بالمنزلة بين المتزلتين وهو باطل عند أهل السنة لأنه يجوز أن يكون كفر الشاك والخالي لأن تركهما الاقرار مع السعة والاعمال بالكلية دليل كما قاله السالكوتي على التكذيب كما أن التلفظ بكلمة الشهادة دليل على التصديق وقيل هو ههنا من أنكرت الشيء جهلته فلا ورود أيضاً وفيه أن الانكار بمعنى الجهل يقابل المعرفة فيلزم أن يكون العارف الغير المصدق كأخبار اليهود واسطة فالمحذور باق بحاله. وعرف في المواقف الكفر بأنه عدم تصديق الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في بعض ما علم بحجته به بالضرورة ولعله أيضاً يقول باقامة بعض الافعال والاقوال مقام عدم التصديق واعتراض على أخذ الضرورة بأن ماثبت بالاجماع قد يخرج من الضروريات وكذا براءة عائشة رضى الله تعالى عنها ثبتت بالقرآن، وأدلتها اللفظية غير موجبة للعلم فتخرج عن الضروريات أيضاً وأجيب بأن خروج ماثبت بالاجماع عن الضروريات ممنوع والدلالة اللفظية تفيد العلم بانضمام القرائن وهي موجودة في براءة عائشة رضى الله تعالى عنها ولقد عد أصحابنا رضى الله تعالى عنهم في باب الاكفار أشياء كثيرة لا أراها توجب إكفاراً والاخراج عن الملة أمر لا يشبهه شيء فينبغي الاتئاد في هذا الباب مهما أمكن، وقول ابن الهمام: أرفق بالناس وفي أبقار الافكار في هذا البحث ما يقضى منه العجب ولا أرغب في طول بلاطول وفضول بلا فضل. واستدل المعتزلة بهذه الآية ونحوها على حدوث كلامه سبحانه وتعالى لاستدعاء صدق الاخبار بمثل هذا الماضي سابقة المخبر عنه أعنى النسبة بالزمان وكل مسبوق بالزمان حادث، وأجيب بأن سبق المخبر عنه يقتضى تعلق كلامه الأزلي بالمخبر عنه فاللازم سبق المخبر عنه على التعلق وحدثه وهو لا يستلزم حدوث الكلام كما في تعالى بوقوع الأشياء فان له تعلقاً حادثاً مع عدم حدوثه أو يقال إن ذاته تعالى وصفاته

(١) ولا يحتاج الى ان (بن) يجوز جعل الشارع بعض المنهيات علامة للتكذيب فيحكم بكفر مرتكبه اه منه

لما لم تكن زمانية يستوى إليها جميع الأزمنة استواء جميع الأمكنة فالأنواع كل منها حاضر عنده في مرتبته واختلاف التعبيرات بالنظر إلى المخاطب الزماني رعاية للحكمة في باب التفهيم، وقيل غير ذلك مما يطول ذكره، وقد ذكرنا في الفائدة الرابعة ما يفيدك ذكره هنا فتذكر (وسواء) اسم مصدر بمعنى الاستواء وهو لا يثنى ولا يجمع وقد استغنوا عن تثنيته بثانية (سى) إلا شذوذاً وكأنه في الأصل مصدر كما قاله الرضى ورفع على أنه خبر إن وما بعده مرتفع به على الفاعلية كأنه قيل إن الذين كفروا مستو عليهم إنذارك وعدمه - أو خبر مبتدأ محذوف - تقديره الأمران سواء ثم بين الأمرين بقوله سبحانه (أنذرتهم أم لم تنذرهم) أو خبر لما بعده أى إنذارك وعدمه سيان وهو المشهور على السنة الطلبة في مثله . وأورد عليه أمور . الأول أن الفعل لا يسند إليه . الثانى أنه مبطل لصدارة الاستفهام . الثالث أن الهمزة و (أم) موضوعان لأحد الأمرين وكل ما يبدل على الاستواء لا يسند إلا إلى متعدد فلذا يقال استوى وجوده وعدمه ولا يقال أو عدمه . الرابع أنه على تقدير كونه خبراً يلزم أن لا يصح تقديمه لالتباس المبتدأ بالفاعل . ويحاجب أما عن الأول فبأنه من جنس الكلام المهجور فيه جانب اللفظ إلى جانب المعنى، والعرب تميل في مواضع من كلامهم مع المعاني ميلاً يدينا ومن ذلك - لا تأكل السمك وتشرب اللبن - أى لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن ولو أجرى على ظاهره لزم عطف الاسم المنصوب على الفعل بل المفرد على جملة لا محل لها . ودعوى البضاوى - يرض الله تعالى غرة أحواله - أنه استعمل فيه اللفظ في جزء معناه وهو الحدث تجوزاً فلذا صح الاخبار عنه كما يجوز الاخبار عما يراد به مجرد لفظه كضرب ماض مفتوح الباء على ما فيها لا تتأق فيما إذا كان المعادلان - أو أحدهما بعد همزة التسوية - جملة اسمية كما في قوله تعالى: (سواء عليكم أذعوتهم أم أنتم صامتون) ويدخل في الميل مع المعنى مع أنه لا يلزم عليه الخروج عن الحقيقة وقد نقل ابن جنى عن أبى علي (١) أنه قال: الجملة المركبة من المبتدأ والخبر تقع موقع الفعل المنصوب بأن إذا انتصب وانصرف القول به والرأى فيه إلى مذهب المصدر كقوله تعالى: (هل لكم بما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء) وكقوله سبحانه وتعالى: (أعنده علم الغيب فهو يرى) ألا ترى أن الفاء جواب الاستفهام وهى تصرف الفعل بعدها إلى الانتصاب بأن مضمره والفعل المنصوب مصدر لا محالة حتى كأنه قال أعنده علم الغيب فروؤيته وهل بينكم شركة فاستواء، وأما عن الثانى والثالث فبأن الهمزة و (أم) انسلخا عن معنى الاستفهام عن أحد الأمرين ولما كانا مستويين في علم المستفهم جعلنا مستويين في تعلق الحكم بكليهما، ولهذا قيل تجوز بهما عن معنى الواو العاطفة الدالة على اجتماع متعاطفيهما في نسبة ما من غير ملاحظة تقدم أو تأخر، ثم إن مثل هذا المعنى وإن كان مراداً إلا أنه لا يلاحظ في عنوان الموضوع بعد السبك كما لا يلاحظ معنى العاطف فلا يقال في الترجمة هنا إلا الانذار وعدمه سواء من غير نظر إلى التساوى حتى يقال إذا كان تقدير المبتدأ المتساويان يلغو حمل سواء عليه فيدفع بما يدفع، وقد قال الامام الآق سراى إن أنذرتهم الخ انتقل عن أن يكون المقصود أحدهما إلى أن يكون المراد كليهما وهذا معنى الاستواء الموجود فيه، وأما الحكم بالاستواء في عدم النفع فلم يحصل إلا من قوله (سواء عليهم أنذرتهم أم لم تنذرهم) وذكر أنه ظفر بمثله عن أبى على الفارسى، وكلام المولى الفناى يحوم حول هذا الحى، وذهب بعض المحققين إلى أنهما في الاصل للاستفهام عن أحد الأمرين وهما مستويان في علم المستفهم، وقد ذهب ذلك الاستواء هنا إذ سلخ عنهما الاستفهام وبقي الاستواء في العلم وهو معنى قول من قال الهمزة و (أم) مجردتان لمعنى الاستواء فيكون الحاصل فما نحن فيه المتساويان في علمك مستويان في عدم

الجدوى وهذا على ما فيه تكلف مستغنى عنه بما ذكرناه و مثله ما ذكره العامل من أن تمام معناها الاستواء والاستفهام معاً فجردا عن معنى الاستفهام وصارا لمجرد الاستواء وتكرر الحكم بالاستواء بمعنى واحد يحصل التأكيد كأنه قيل سواء الانذار وعدمه سواء وهو بعيد عن ساحة التحقيق كما لا يخفى ويوهم قولهم بالتجريد أن هناك مجازاً مرسلًا استعمال فيه الكل في جزئه ، والتحقيق إنه إما استعارة أو مستعمل في لازم معناه ثم المشهور أنه لا يجوز العطف بعد سواء بأو وإن كان هناك همزة التسوية حتى قال في المغني: إنه من لحن الفقهاء، وفي شرح الكتاب للسيراني ﴿سواء﴾ إذا دخلت بعدها ألف الاستفهام لزمت (أم) كسواء على أقمت أم قعدت فإذا عطف بعدها أحد اسمين على آخر عطف بالواو لا غير نحو سواء عندى زيد وعمرو فإذا كان بعدها فعلاً بغير استفهام عطف أحدهما على الآخر - بأو - كقولك سواء على قمت أو قعدت فإن كان بعدها مصدران مثل سواء على قيامك وقعودك فلك العطف بالواو وبأو . وإنما دخلت في الفعلين بغير استفهام لما في ذلك من معنى المجازة، وتقدير المثال إن قمت أو قعدت فهما على سواء ، والظاهر من هذا بيان استعمال العرب - لسواء - ولم يحك في شيء من ذلك شذوذاً فقرأه ابن محيى من طريق الزعفراني - سواء عليهم أنذرتمهم أو لم تنذرهم - شاذة رواية فقط لا استعمالاً كما يفهمه كلام ابن هشام فافهم هذا المقام فقد غلط فيه أقوام بعد أقوام . وأما عن الرابع فبان النحاة قد صرحوا بتخصيص ذلك بالخبر الفعلي دون الصفة نحو زيد قام فلا يقدم لا لباس المبتدأ بالفاعل حينئذ فإذا لم يتمتع في صريح الصفة فعدم امتناعه هنا أولى على ما قيل، وإنما عدل سبحانه عن المصدر فلم يأت به على الأصل لوجهين، لفظي وهو حسن دخول الهمزة وأم لأنهما في الأصل للاستفهام وهو بالفعل أولى ، ومعنوي وهو إيهام التجدد نظراً لظاهر الصيغة، وفيه إشارة إلى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم أحدث ذلك وأوجده فأدى الأمانة وبلغ الرسالة وإنما لم يؤمنوا لسبق الشقاء ودرك القضاء لا لتقصير منه وحاشاه فهو وإن أفاد اليأس فيه تسلياً له صلى الله تعالى عليه وسلم . وعلى هنا باعتبار أصل معناه لأن الاستواء يتعدى بعلى كقوله تعالى : (استوى على العرش) وقيل بمعنى عند - ففي المغني - على تجرد للظرفية، وعلى ذلك أكثر المفسرين والقول بأنها هنا للضرورة كدعاء عليه ليس بشيء لأن (سواء) تستعمل مع على مطلقاً فيقال - مودتي دائماً سواء على أذرت أم لم تزر - (والانذار) التخويف مطلقاً أو الإلحاح أو أكثر ما يستعمل في تخويف عذاب الله تعالى ويتعدى إلى اثنين كقوله تعالى :

(إنا أنذرناكم عذاباً قريباً) (فقل أنذرتكم صاعقة) فالمفعول الثاني هنا محذوف أى العذاب ظاهراً ومضمراً واستحسن أن لا يقدر ليعم ، وفي البحر : الانذار الإعلام مع التخويف في مدة تسمع التحفظ من المخوف فإن لم تسمع فهو إشعار وإخبار لا إنذار ولم يذكر سبحانه البشارة لأنها تفهم بطريق دلالة النص لأن الانذار أوقع في القلب وأشد تأثيراً فإذا لم ينفع كانت البشارة بعدم النفع أولى . وقيل لا محل للبشارة هنا لأن الكافر ليس أهلاً لها . وقوله عز من قائل ﴿ لا يؤمنون ﴾ يحتمل أن تكون مفسرة لاجمال ما قبلها بما فيه الاستواء والكفر وعدم نفع الانذار في الماضي بحسب الظاهر مسكوت فيه عن الاستمرار (ولا يؤمنون) دال عليه ومبين له فلا حاجة إلى القول بأن هذا بالنظر إلى مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن أنه إخبار عن المصريين وهي حينئذ لا محل لها من الأعراب كما هو شأن الجمل المفسرة . وعند الشلوين لها محل لأنها عطف بيان عنده ويحتمل أن تكون حالاً مؤكدة لما قبلها وصاحب الحال ضمير عليهم أو أنذرتمهم وليس هذا كزيد أبوك عطوفاً لفقد ما يشترط (١) في هذا النوع ههنا وأن

(١) فقد اشترط النحاة فيه الوقوع بعد جملة اسمية طرفاً مرفقاً جامداً وعاملاً محذوف أبداً منه

تكون بدلاً، إما بديل اشتغال لاشتغال عدم نفع ما مر على عدم الإيمان، أو بديل كل لأنه عينه بحسب المآل أو خبراً بعد خبر أو خبر مبتدأ محذوف - أي هم لا يؤمنون - أو خبر إن والجملة قبلها اعتراض . وفي التسهيل: الاعتراضية هي المفيدة تقوية وهي هنا كالعلة للحكم لدلائلها على قسوة قلوبهم وعدم تأثيرها بالإنذار وهو مقتض لعدم الإيمان، وحيث أن الموضوع دال على عدم الإيمان في الماضي والمحمول على استمراره في المستقبل اندفع توهم عدم الفائدة في الأخبار وجعل الجملة دعائية بعيد، وأبعد منه ما روي أن الوقف على - ألم تنذر - والابتداء - بهم لا يؤمنون - على أنه مبتدأ وخبر بل ينبغي أن لا يلتفت إليه، وقرأ الجحدري (سواء) بتخفيف الهمزة على لغة الحجاز فيجوز أنه أخلص الواو ويجوز أنه جعل الهمزة بين بين أي بين الهمزة والواو (١) وعن الخليل أنه قرأ سوء عليهم بضم السين مع واو بعدها فهو عدول عن معنى المساواة إلى السب والقبح وعليه لا تعلق إعرابياً له بما بعده كما في البحر، وقرأ الكوفيون وابن ذكوان - وهي لغة بني تميم - أأنذرتهم بتحقيق الهمزتين وهو الأصل، وأهل الحجاز لا يرون الجمع بينهما طلباً للتخفيف فقرأ الحرميان وأبو عمرو وهشام بتحقيق الأولى وتسهيل الثانية إلا أن أبا عمرو وقالون وإسماعيل بن جعفر عن نافع وهشام يدخلون بينهما ألفاً وابن كثير لا يدخل . وروى تحقيقهما عن هشام مع إدخال ألف بينهما وهي قراءة ابن عباس وابن أبي إسحاق . وروى عن ورش كابن كثير وكقالون إبدال الهمزة الثانية ألفاً فيلتقي سا كنان على غير حدتهما عند البصريين، وزعم الزخشي أن ذلك لحن وخروج عن كلام العرب من وجهين (أحدهما) الجمع بين سا كنين على غير حده (الثاني) أن طريق تخفيف الهمزة المتحركة المفتوح ما قبلها هو بالتسهيل بين بين لا بالقلب ألفاً لأنه طريق الهمزة الساكنة وما قالوه مذهب البصريين . والكوفيون أجازوا الجمع على غير الحد الذي أجازوه البصريون، وهذه القراءة من قبيل الأداء، ورواية المصريين عن ورش وأهل بغداد يروون التسهيل بين بين كما هو القياس فلا يكون الطعن فيها طعناً فيما هو من السبع المتواتر إلا أن المعتزلي أساء الأدب في التعبير، وقد احتج بهذه الآية وأمثالها من قال بوقوع التكليف بالمتنع لذاته بناء على أن يراد بالموصول ناس بأعيانهم . وحاصل الاستدلال أنه سبحانه وتعالى أخبر بأنهم لا يؤمنون وأمرهم بالإيمان وهو ممتنع إذ لو كان ممكناً لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه لازم إذ لو آمنوا انقلب خبره كذباً وشمل إيمانهم الإيمان بأنهم لا يؤمنون لكونه مما جاء به صلى الله تعالى عليه وسلم وإيمانهم بأنهم لا يؤمنون فرع اتصافهم بعدم الإيمان فيلزم اتصافهم بالإيمان وعدم الإيمان فيجتمع الضدان، وكلا الأمرين من انقلاب خبره تعالى كذباً واجتماع الضدين محال وما يستلزم المحال محال (وأجيب) بأن إيمانهم ليس من المتنازع فيه لأنه أمر ممكن في نفسه وباخباره سبحانه وتعالى بعدم الإيمان لا يخرج من الامكان، غايته أنه يصير ممتنعاً بالغير واستلزام وقوعه الكذب أو اجتماع الضدين بالنظر إلى ذلك لأن إخباره تعالى بوقوع الشيء أو عدم وقوعه لا ينفي القدرة عليه ولا يخرج من الامكان الذاتي لا متنازع الانقلاب وإنما ينفي عدم وقوعه أو وقوعه فيصير ممتنعاً بالغير وباللزام للمكن أن لا يلزم من فرض وقوعه نظراً إلى ذاته محال، وأما بالنظر إلى امتناعه بالغير فقد يستلزم الممتنع بالذات كاستلزام عدم المعلول الأول عدم الواجب . وقيل في بيان استحالة إيمانهم بأنهم لا يؤمنون أنه تكليف بالنقيضين لأن التصديق في الأخبار بأنهم لا يصدقونه في شيء يستلزم عدم تصديقهم في ذلك والتكليف بالشيء تكليف بلوازمه . وقول بالمنع لاسيما اللوازم العدمية . وقيل لأن تصديقهم في أن لا يصدقوه يستلزم أن لا يصدقوه وما يستلزم وجوده عدمه محال . ورد بأنه يجوز أن يكون ذلك الاستلزام

لا امتناعه بالغير كما فيما نحن فيه . وقيل لأن إزعاج الشخص بخلاف ما يجد في نفسه محال، واعتراض بأنه يجوز أن لا يخلق الله تعالى العلم بتصاديقه فيصدقه في أن لا يصدق نعم إنه خلاف العادة لكنه ليس من الممتنع بالذات كذا قيل . ولا يخلو المقام بعد عن شيء . وأي شيء . والبحث طويل واستيفاءه هنا كالتكليف بما لا يطاق وسيأتي إن شاء الله تعالى على أتم وجه . ثم فائدة الانذار بعد العلم بأنه لا يشعر استخراج سر ماسبق به العلم التابع للمعلوم من الطوع والاباء في المكلفين (لثلاث يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) فإن الله تعالى لو أدخل ابتداء كلا داره التي سبق العلم بأنها داره لكان شأن المعذب منهم ما وصف الله تعالى بقوله : (ولو أنا أهلكنهم بعباد من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلنا رسولاً فنبتغ آياتك من قبل أن نذل ونخزى) فأرسل رسلاً مبشرين ومنذرين ليستخرج ما في استعدادهم من الطوع والاباء . فيهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة . فإن الذكرى تنفع المؤمنين . وتقوم به الحجة على الآخرين إذ بعد الذكرى وتبايع الرسالة تتحرك الدواعي للطوع والاباء بحسب الاستعداد الأزلي فيترب عليه الفعل أو الترك بالمشيئة السابقة التابعة للعلم التابع للمعلوم الثابت الأزلي فيترب عليه النفع والضرر من الثواب والعقاب وإنما قامت الحجة على الكافر لأن ما امتنع من الاتيان به بعد بلوغ الدعوة وظهور المعجزة من الايمان . لو كان يمتنع لذاته مطلقاً لما وقع من أحد لكنه قد وقع فعلم أن عدم وقوعه منه كان عن إباء ناشئ من استعداده الأزلي باختياره السيئ . وإن كان إباءؤه بخلق الله تعالى به فإن فعل الله تعالى تابع لشيئته التابعة لعلمه التابع للمعلوم والمعلوم من حيث ثبوته الأزلي غير مجعول فتعاقب العلم به على ما هو عليه في ثبوته الغير المجعول مما يقتضيه استعداد الأزلي ثم الارادة تعلق بتخصيص ماسبق العلم به من مقتضى استعداد الأزلي فأبرزته القدرة على طبق الارادة قال تعالى : (أعطى كل شيء خلقه) فهذا قال : (قل لله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين) لكنه لم يشأ إذ لم يسبق به العلم لكونه كاشفاً للمعلوم وما في استعداد الأزلي فالمعلوم المستعد للهداية في نفسه كشفه عما هو عليه من قبوله لها ، والمستعد للغواية تعلق به على ما هو عليه من عدم قبوله لها فلم يشأ إلا ماسبق به العلم من مقتضيات الاستعداد فلم تبرز القدرة إلا ما شاء الله تعالى فصيح أن لله الحجة البالغة سبحانه إذا نوزع لأن الله تعالى (قد أعطى كل شيء خلقه) وما يقتضيه استعداد وما نقص منه شيئاً ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم : « فمن وجد خيراً فليحمد الله » فإن الله متفضل بالايحاد لا واجب عليه ومن وجد غير ذلك فلا يلزمه إلا نفسه لأنه ما أبرز قدرته بمجوده ورحمته بما اقتضته الحكمة من الأمر الذي لا خير فيه له إلا لكونه مقتضى استعداده فالحمد لله على كل حال ونعوذ به من أحوال أهل الزيغ والضلال، وإنما قال سبحانه (سواء عليهم) ولم يقل عليك لأن الانذار وعدمه ليسا سواء لديه صلى الله تعالى عليه وسلم . لفضية الانذار الواجب عليه . على تركه، وإذا أريد بالموصول ناس معينون على أنه تعريف عهدي كما مر كان فيه معجزة لاخباره بالغيب وهو موت أولئك على الكفر كما كان **ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشوة ولهم عذاب عظيم** إشارة إلى برهان لمي للحكم السابق كما أن سواء عليهم الخ على تقدير كونه اعتراضاً برهاناً إلى **فالحتم والتغشية** مسبيان عن نفس الكفر، واقتراف المعاصي سبيان للاستمرار على عدم الايمان أو لاستواء الانذار وعدمه فالقطع لأنه سؤال عن سبب الحكم، والحتم الوسم بطابع ونحوه والآخر الحاصل، ويتجاوز بذلك تارة في الاستيثاق من الشيء والمنع منه اعتباراً بما يحصل من المنع بالحتم على الكتب والابواب . وتارة في تحصيل أثر عن أثر اعتباراً بالنقش الحاصل، وتارة يعتبر معه بلوغ الآخر، ومنه ختمت القرآن والغشاوة . على ما عليه السبعة . بكسر الغين

المجموعة من غشاه إذا غطاه، قال أبو علي: ولم يسمع منه فعل إلا يائي فالواو مبدلة من الياء عنده أو يقال لعل له مادتين وفعالة عند الزجاج لما اشتمل على شيء كاللحافة ومنه أسماء الصناعات كالخياطة لاشتغالها على ما فيها وكذلك ما استولى على شيء كالخلاقة، وعند الراغب: هي لما يفعل به الفعل كاللف في اللحافة فإن استعملت في غيره فعلى التشبيه، وبعضهم فرق بين ما فيه هاء التأنيث وبين ما ليس فيه، فالأول اسم لما يفعل به الشيء كالآلة نحو حزام وإمام، والثاني لما يشتمل على الشيء ويحيط به (١) وحمل الظاهريون الختم والتغشية على حقيقتها وفوضوا الكيفية إلى علم من لا كيفية له سبحانه، وروى عن مجاهد أنه قال: إذا أذنب العبد ضم من القلب هكذا - وضم الخنصر - ثم إذا أذنب ضم هكذا - وضم البنصر - وهكذا إلى الابهام ثم قال: وهذا هو الختم والطبع والرين، وهو عندى غير معقول، والذي ذهب إليه المحققون أن الختم استعير من ضرب الخاتم على نحو الأواني لأحداث هيئة في القلب والسمع مانعة من نفوذ الحق اليها كما يمنع نقش الخاتم - تلك الظروف - من نفوذ ما هو بصدد الانصباب فيها فيكون استعارة محسوس لمعقول بجامع عقلي وهو الاشتغال على منع القابل عما من شأنه أن يقبله ثم اشتق من الختم ختم، ففيه استعارة تصريحية تبعية، وأما الغشاوة فقد استعيرت من معناها الأصلية لحالة في أبصارهم مقتضية لعدم اجتلائها الآيات والجامع ماذكر، فهناك استعارة تصريحية أصلية أو تبعية إذا أولت الغشاوة بمشتق أو جعلت اسم آلة على ما قيل، ويجوز أن يكون في الكلام استعارة تمثيلية بأن يقال شبت حال قلوبهم وأسماعهم وأبصارهم مع الهيئة الحادثة فيها المانعة من الاستنفاع بها بحال أشياء معدة للانتفاع بها في مصالح مهمة مع المنع من ذلك بالختم والتغطية ثم يستعار للشبه اللفظ الدال على المشبه به فيكون كل واحد من طرفي التشبيه مركبا والجامع عدم الانتفاع بما أعد له بسبب عروض مانع يمكن فيه كالمانع الأصلية وهو أمر عقلي منتزع من تلك العدة (٢) ثم إن إسناد الختم إليه عز وجل باعتبار الخلق والذم والتشنيع الذي تشير إليه الآية باعتبار كون ذلك مسيئا عما كسبه الكفار من المعاصي كما يدل عليه قوله تعالى: (بل طبع الله عليها بكفرهم) وإلا أشكال التشنيع والذم على ما ليس فعلهم كذا قاله مفسرو أهل السنة عن آخرهم فيما أعلم. والمعتزلة لما رأوا أن الآية يلزم منها أن يكون سبحانه مانعا عن قبول الحق وسماعه بالختم وهو قبيح يمتنع صدوره عنه تعالى على قاعدتهم التزموا للآية تأويلات ذكر الزمخشري جملة منها حتى قال: الشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر إلا أن الله سبحانه وتعالى لما كان هو الذي أقدره أو مكنه أسند الختم إليه كما يسند إلى السبب نحو - بنى الأمير المدينة، وناقة حلوب - وأنا أقول: إن ماهيات الممكنات معلومة له سبحانه أزلا فهي متميزة في أنفسها تميزاً ذاتياً غير مجعول لتوقف العلم بها على ذلك التميز وإن لها استعدادات ذاتية غير مجعولة أيضاً مختلفة الاقتضات والعلم الإلهي متعلق بها كاشف لها على ما هي عليه في أنفسها من اختلاف استعداداتها التي هي من مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا هو واختلاف مقتضيات تلك الاستعدادات فإذا تعلق العلم

(١) وهذا في غير المصادر وأما فيها فعن أبي علي فعالة - بالكسر في المصادر - يجيء بما كان صنعة ومعنى متفلاً كالكتابة والخلاقة وبالفتح في غيره فافهم. اهـ منه (٢) وليس للإسناد إلى الخاتم والغشى في هاتين مدخل في هذا التمثيل كما لا مدخل له في قولك أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى، وهل هذا التمثيل يبقى في الفعل وحده أو في لفظ مركب ملحوظ بعضه ومنفك في الإرادة؟ ارتضى الشريف المرتضى الثاني وغيره الأول، وعليه إنما صرح بالختم والتغشية لأنهما الأصل والعمدة في تلك الحالة المركبة فيلاحظ باقي الأجزاء بألفاظ متخيلة إذ لا بد في التركيب من ملاحظات قصدية متعلقة بتلك الأجزاء ولا سبيل إلى ذلك إلا بتخيل ألفاظ بازائها تدبر وافهم اهـ منه

الالهى بها على ما هي عليه مما يقتضيه استعدادها من اختيار أحد الطرفين الخير والشر تعلقت الارادة الالهية بهذا الذى اختاره العبد بمقتضى استعداده فيصير مراده بعد تعلق الارادة الالهية مراداً لله تعالى فاخياره الازلى بمقتضى استعداده متبوع للعلم المتبوع للارادة مراعاة للحكمة وأن اختياره فيما لا يزال تابع للارادة الازلية المتعلقة باختياره لما اختاره ، فالعباد منساقون إلى أن يفعلوا ما يصدر عنهم باختيارهم لا بالا كراه والجبر وليسوا مجبورين في اختيارهم الازلى لأنه سابق الرتبة على تعلق العلم السابق على تعلق الارادة والجبر تابع للارادة التابعة للعلم التابع للعلوم الذى هو هنا اختيارهم الازلى فيمتنع أن يكون تابعا لما هو متأخر عنه بمراتب ، فما من شيء يبرزه الله تعالى بمقتضى الحكمة ويفيضة على الممكنات إلا وهو مطلوبها بلسان استعدادها وما حرمها سبحانه شيئاً من ذلك كما يشير اليه قوله تعالى : (أعطى كل شيء خلقه) أى الثابت له في الازل مما يقتضيه استعداد الغير المجعول ، وإن كانت الصور الوجودية الحادثة مجعولة . وقوله تعالى : (فألهمها فجورها وتقواها) أى الثابتين لها في نفس الامر والكل من حيث أنه خلقه حسن لكونه بارزاً بمقتضى الحكمة من صانع مطلق لا حاكم عليه ولهذا قال عز شأنه (أحسن كل شيء خلقه) و (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت) أى من حيث أنه مضاف اليه ومفاض منه وإن تفاوت من جهة أخرى واقترب عند إضافة بعضه إلى بعض ، فعلى هذا يكون الختم منه سبحانه وتعالى دليلاً على سواء استعدادهم الثابت في علمه الازلى الغير المجعول بل هذا الختم الذى هو من مقتضيات الاستعداد لم يكن من الله تعالى إلا إيجاداً وإظهار يقينه طبق ماعلمه فيهم أزلاً حيث لا جعل (وما ظلمهم الله) تعالى في إظهاره إذ من صفته سبحانه إفاضة الوجود على القوابل بحسب القابليات على ما تقتضيه الحكمة (ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) حيث كانت مستعدة بذاتها لذلك حينئذ يظهر أن إسناد الختم اليه تعالى باعتبار الإيجاد حقيقة ويحسن الذم لهم به من حيث دلالة على سوء الاستعداد وقبح ما انطوت عليه ذواتهم في ذلك الناد (فالبلد الطيب يخرج نباته بأذن ربه والذى خبث لا يخرج إلا نكداً) وأما ما ذكره المفسرون من أن إسناد الختم إليه تعالى باعتبار الخلق فسلم لا كلام لنا فيه ، وأما إن الذم باعتبار كون ذلك مسيئاً عما كسبه الكفار الخ فنقول فيه : إن أرادوا بالكسب ما شاع عند الاشاعرة من مقارنة الفعل لقدرة العبد من غير تأثير لها فيه أصلاً وإنما المؤثر هو الله تعالى فهو مع مخالفته لمعنى الكسب وكونه (كسر اب بقيمة يحسبه الظمان ما مأ حتى إذا جاء لم يجده شيئاً) لا يشفى غليلاً ولا يروى غليلاً إذ للخصم أن يقول أى معنى لزم العبد بشيء لا مدخل لقدرة فيه إلا كمدخل اليد السلام فيما فعلته الايدي السليمة وحينئذ يتأتى ما قاله الصاحب بن عباد في هذا الباب : كيف يأمر الله تعالى العبد بالايان وقد منعه منه وينهاه عن الكفر وقد حمّله عليه ، وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول (أتى يصرفون) ويخلق فيهم الافك ثم يقول (أتى تؤفكون) وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول (لم تكفرون) وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول (لم تلبسون الحق بالباطل) وصدمهم عن السبيل ثم يقول (لم تصدقوا عن سبيل الله) وحال بينهم وبين الايمان ثم قال (وماذا عليهم لو آمنوا) وذهب بهم عن الرشد ثم قال (وأين تذهبون) وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال (فما لهم عن التذكرة معرضين) ؟! فإن أجابوا بأن الله أن يفعل ما يشاء ولا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) قلنا لهم : هذه طلبة حق أريد بها باطل وروضة صدق ولكن ليس لكم منها حاصل لأن كونه تعالى لا يسأل عما يفعل ليس إلا لأنه حكيم لا يفعل ما عنه يسأل وإذا قلتم لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها كالأثر للعلم في معلومه فوجه مطالبة

العبد بأفعاله كوجه مطالبته بأن يثبت في نفسه ألوانا وإدراكات وهذا خروج عن حد الاعتدال إلى التزام الباطل والمحال، وفيه إبطال الشرائع العظام ورد ماورد عن النبيين عليهم الصلاة والسلام. وإن أرادوا بالكسب فعل العبد استقلالاً ما يريد هو وإن لم يرده الله تعالى فهذا مذهب المعتزلة وفيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة واقتحام ورطات الضلال وسلوك مهامه الوبال

مسا ولو قسمنا على الغواني لما أمرنا إلا بالطلاق

وإن أرادوا به تحصيل العبد بقدرته الحادثة حسب استعداده الأزلي المؤثرة لاستقلال بل باذن الله تعالى ما تعلقت به من الأفعال الاختيارية مشيئة التابعة لمشيئة الله تعالى على ما أشرنا إليه فنعمت الإرادة وحبذا السلوك في هذه الجادة، وسيأتي إن شاء الله تعالى بسطها وإقامة الأدلة على صحتها وإمارة الأذى عن طريقها إلا أن أشاعرنا اليوم لا يشعرون وأنهم ليحسبون أنهم يحسنون صنعا ولبئس ما كانوا يصنعون

ما في الديار أخو وجد نظارحه حديث نجد ولا خل نجاره

وأما ما ذكره المعتزلة لاسيما علامتهم الزنجشري فليس أول عشواء خطوها وفي مهواة من الأهواء أهبطوها ولكم نزلوا عن منصة الإيمان بالنص إلى حضيض تأويله ابتغاء الفتنة واستيفاء لما كتب عليهم من المحنة وطالما استوخوا من السنة المناهل العذاب ووردوا من حمم البدعة موارد العذاب، والشبهة التي تدندن هنا حول الحى أن أفعال العباد لو كانت مخلوقة لله تعالى لما نعاها على عباده ولا عاقبهم بها ولا قامت حجة الله تعالى عليهم وهي أوهى من بيت العنكبوت وإنه لأوهن البيوت، وقد علمت جوابها مما قدمناه لك وليكن على ذكر منك - على أنا نرجع فنقول إن أسندوا الملازمة - وكذلك يفعلون - إلى قاعدة التحسين والتقيص، وقالوا: معاقبة الإنسان مثلاً بفعل غيره قبيحة في الشاهد لاسيما إذا كانت من الفاعل فيلزم طرد ذلك غائباً قيل: ويقبح في الشاهد أيضاً أن يمكن الإنسان عبده من القبائح والفواحش برأى وسمع ثم يعاقبه على ذلك مع القدرة على رده ورده من الأول عنها وأتم تقولون إن القدرة التي بها يخاق العبد الفواحش لنفسه مخلوقة لله تعالى على علم منه عز وجل أن العبد يخاق بها لنفسه ذلك فهو بمثابة إعطاء سيف بآثر لفاجر يعلم أنه يقطع به السبيل ويسبي به الحريم وذلك في الشاهد قبيح جزماً (فان قالوا) ثم حكمة - تأثر الله تعالى بعلمها فرقت بين الغائب والشاهد فحسن من الغائب ذلك التمكين ولم يحسن في الشاهد - قلنا على سبيل النزول والموافقة لبعض الناس - ما المانع أن تكون تلك الأفعال مخلوقة لله تعالى ويعاقب العبد عليها لمصلحة وحكمة استأثر بها كما فرغتم منه الآن حذو القذة بالقذة ١٩ على أن في كون الخاتم في الحقيقة هو الشيطان مما لا يقدم عليه حتى الشيطان ألا تسمعه كيف قال (فبعزتك لا غوينهم أجمعين) فلا حول ولا قوة إلا بالله. وليكن هذا المقدار كافياً في هذا المقام ولشحرور القلم بعد إن شاء الله تعالى على كل بانه تغريد بأحسن مقام (والقلوب) - جمع قلب - وهو في الأصل مصدر سمي به الجسم الصنوبري المودع في التجويف الأيسر من الصدر وهو مشرق اللطيفة الإنسانية، ويطلق على نفس اللطيفة النورانية الربانية العالمة التي هي مهبط الأنوار الإلهية الصمدانية وبها يكون الإنسان إنساناً وبها يستعد لاكتساب الأوامر واجتناب الزواجر وهي خلاصة تولدت من الروح الروحاني ويعبر عنها الحكيم بالنفس الناطقة - أكونها هدف سهام القهر واللطف ومظهر الجمال والجلال ومنشأ البسط والقبض ومبدأ المحو والصحو ومنبع الأخلاق المرضية والأحوال الرديئة، وقبلها تستقر على حال وتستمر على منوال - سميت قلباً - فهي متقلبة في أمره ومنقلبة

بقضاء الله وقدره . وفي الحديث « إن القلب كريشة بأرض فلاة تقلبها الرياح » وقد قال الشاعر :

قد سمي القلب قلباً (١) من تقلبه فاحذر على القلب من قلب وتحويل

وتسمية الجسم المعروف قلباً إذا أمعنت النظر ليس إلا لتقلب هاتيك اللطيفة المشرقة عليه لأنه العضو الرئيس الذي هو منشأ الحرارة الغريزية الممدة للجسد كله ويكنى بصلاحه وفساده عن صلاح هاتيك اللطيفة وفسادها لما بينهما من التعلق الذي لا يعلم حقيقته إلا الله تعالى وكأنه لهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم : « ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسد فسد الجسد كله ألا وهي القلب » وكثير من الناس ذهب إلى أن تلك المضغة هي محل العلم، وقيل : إنه في الدماغ وقيل إنه مشترك بينهما وبني ذلك على إثبات الحواس الباطنة والكلام فيها مشهور . ومن راجع وجد أنه أدرك أن بين الدماغ والقلب رابطة معنوية ومراجعة سرية لا ينكرها من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ، لكن معرفة حقيقة ذلك متعززة بما هي متعذرة والاشارة إلى كنهه ما هنالك على أرباب الحقائق وأصحاب الدقائق متعسرة ، ومن عرف نفسه فقد عرف ربه ، والعجز عن درك الإدراك إدراك . والسمع مصدر - سمع سمعا وسماعا - ويطلق على قوة مودعة في العصب المفروش أو المبطل في الأذن تدرك بها الأصوات ويعبر به تارة عن نفس الأذن وأخرى عن الفعل نحو (إنهم عن السمع لمعزولون) . والآبصار - جمع بصر - وهو في الأصل بمعنى إدراك العين وإحساسها ثم تجوز به عن القوة المودعة في ملتقى العصبين المجوفتين الواصلتين من الدماغ إلى الحدتين التي من شأنها إدراك الألوان والأشكال بتفصيل معروف في محله وعن العين التي هي محله ، وشاع هذا حتى صار حقيقة في العرف لتبادره وهو المناسب للغشاوة لتعلقها بالأعيان ويناسب الختم ما يناسب الغشاوة، وإنما قدم سبحانه الختم على القلوب هنا لأن الآية تقرير لعدم الإيمان فناسب تقديم القلوب لأنها محل الإيمان والسمع والآبصار طرق وآلات له - وهذا بخلاف قوله تعالى : (وختم على سمعه وقلبه) فانه مسوق لعدم المبالاة بالمواعظ ولذا جاءت الفاصلة (أفلا تذكرون) فكان المناسب هناك تقديم السمع، وأعاد جل شأنه الجار لتكون أدل على شدة الختم في الموضوعين فان ما يوضع في خزانه إذا ختمت خزانه وختمت داره كان أقوى في المنع عنه وأظهر في الاستقلال لان إعادة الجار تقتضي ملاحظة معنى الفعل المعدي به حتى كأنه ذكر مرتين ، ولذا قالوا في مررت بزيد وعمرو : مرور واحد، وفي مررت بزيد وبعمرو : مروران ، والعطف وإن كان في قوة الاعادة لكنه ليس ظاهراً مثلها في الافادة لما فيه من الاحتمال . ووجد السمع مع أنه متعدد في الواقع ومقتضى الانتظام بالسباق واللاحق أن يجري على نمطها للاختصار والتفنن مع الاشارة إلى نكتة - هي أن مدركاته نوع واحد ومدركاتها مختلفة - وكثيراً ما يعتبر البلاء مثل ذلك، وقيل : إن وحدة اللفظ تدل على وحدة مساه - وهو الحاسة - ووحدتها تدل على قلة مدركاتها في بادىء النظر فهناك دلالة الترام ويكنى مثل ما ذكر في اللزوم عرفاً (٢) ومنه يتنبه لوجه جمع القلوب كثرة والآبصار قلة وإن كان ذلك هو المعروف في استعمال الفقهاء في جميعها على أن الاسماع قلباً قرع السمع - ومنه قراءة ابن أبي عملة في الشواذ - وعلى أسماعهم، واستشهد له بقوله :

(١) وقيل سمي قلباً لأنه لب كما سمي العقل لباً اه منه

(٢) وقيل في توجيه الافراد أن المراد سمع كل واحد وهذا وإن كان حقه الافراد إلا أن حمل الجمع على كل فرد فرد

جائز لا واجب . قيل في قوله تعالى : (نخرجكم طفلاً) على وجه اه منه

قالت ولم تقصد لقليل الخنا مهلا لقد أبلغت أسماعي
والقول بأنه وحدة للآمن عن اللبس كما في قوله :

كلوا في بعض بطونكم تعفوا فان زمانكم زمن خميص

ولأنه في الاصل مصدر والمصادر لا تجمع فروع ذلك - ليس بشيء - لأن ما ذكر مصحح لا مرجح وأدنى من هذا غدى تقدير مضاف مثل - وحواس سمعهم - وقد اتفق القراء على الوقف على سمعهم وظاهره دليل على أنه لا تعلق له بما بعده فهو معطوف على (على قلوبهم) وهذا أولى من كونه هو وما عطف عليه خبراً مقدماً لغشاوة أو عاملان فيه على التنازع وإن احتملته الآية لتعين نظيره في قوله تعالى: (وختم على سمعه وقلبه) والقرآن يفسر بعضه بعضاً ولأن السمع كالقلب يدرك ما يدركه من جميع الجهات فناسب أن يقرن معه بالختم الذي يمنع من جميعها وإن اختص وقوعه بجانب إلا أنه لا يتعين ، ولما كان إدراك البصر لا يكون عادة إلا بالمحاذاة والمقابلة جعل المانع ما يمنع منها وهو الغشاوة لأنها في الغالب كذلك كغاشية السرج ، ومثل هذا يكفي في النكات ولا يضره ستره لجميع الجوانب كالآزار ، وما في الكشف : من أن الوجه أن الغشاوة مشهورة في أمراض العين فهي أنسب بالبصر من غير حاجة لما تكلفوه ، يكشف عن حاله النظر في المعنى اللغوي من لا غشاوة على بصره .

ولعل سبب تقديم السمع على البصر مشاركته للقلب في التصرف في الجهات الست مثله دون البصر . ومن هنا قيل : إنه أفضل منه ، والحق أن كلاماً من الحواس ضروري في موضعه ، ومن فقد حساً فقد علماً ، وتفضيل البعض على البعض تطويل من غير طائل (١) وقد قرئ : بامالة أبصارهم ووجه الامالة - مع أن الصاد حرف مستعمل وهو مناف لها لاقتضاءها لتسفل الصوت - مناسبة الكسرة واعتبرت على الراء دون غيرها لمناسبة الامالة التريق ، والمشهور عند أهل العربية أن ذلك لقوة الراء لتكرره على اللسان في النطق به فانه يرتعد ويظهر ذلك إذا شدد أو وقف عليه فكسرت به بمنزلة كسرتين فقوى السبب حتى أزال المانع . ولعل مرادهم أنه متكرر طبعاً كما يدركه الوجدان إلا أنه يجب المحافظة لثلاث يقع التقرير فانه مضر في الأداء حتى سمعت من بعض الشافعية : أن من كرر الراء في تكبيرة الاحرام لم تنعقد صلاته والعهدة على الراوى ، والجمهور على أن (على أبصارهم) خبر مقدم لغشاوة والتقديم مصحح لجواز الابتداء بالنكرة مع أن فيه مطابقة الجملة قبله لأنه تقدم الجزء المحكوم به فيها وهذا كذلك ، ففي الآية جملتان خبريتان فعلية دالة على التجدد واسمية دالة على الثبوت حتى كأن الغشاوة جبلية فيهم وكون الجملتين دعائيتين ليس بشيء ، وفي تقديم الفعلية إشارة إلى أن ذلك قد وقع وفرغ منه ، ونصب المفضل وأبو حيوة وإسماعيل بن مسلم (غشاوة) فليل هو على تقدير جعل كما صرح به في قوله تعالى: (وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة) . وقيل إنه على حذف الجار ، وقال أبو حيان : يحتمل أن يكون مصدراً من معنى ختم لأن معناه غشى وستر كأنه قيل تغشية على سبيل التأكيد فيكون حينئذ قلوبهم وسمعهم وأبصارهم محتوماً عليها مغشاة ، وقيل : يحتمل أن يكون مفعول ختم والظروف أحوال أي ختم غشاوة كائنه على هذه الامور لثلاث يتصرف بها بالرفع والازالة ، وفي كل ما لا يخفى ، فقرة الرفع أولى ، وقرئ : أيضاً بضم الغين وورفعه ، وبفتح الغين ونصبه ، وقرئ : غشوة - بكسر المعجمة - مرفوعاً وبفتحها مرفوعاً ومنصوباً ، وغشية بالفتح والرفع وغشاوة بفتح المهملة والرفع ، وجوز فيه الكسر والنصب من الغشا

(١) ويحكى عن ابى يوسف عليه الرحمة أنه سئل عن - اللوزينج والفلودج - أيهما أحسن ؟ فقال : لا أحكم من دون حضور الخصمين فأتى بهما وأهل منهما ثم قال : كلما أردت أن أحكم لأحدهما على الآخر أتى الآخر بشاهدين عدلين فيمنعني من الحكم اهـ

بافتح والقصر وهو الرؤية نهاراً لاليلاً، والمعنى أنهم يبصرون إبصار غفلة لا إبصار عبرة أو أنهم لا يرون آيات الله تعالى في ظلمات كفرهم ولوزالت أبصروها، وقال الراغب: العشاظلة تعرض للعين، وعشى عن كذا عى قال تعالى: (ومن يعش عن ذكر الرحمن) فالمعنى حينئذ ظاهر. والتوين للإشارة إلى نوع من الاغطية غير ما يتعارفه الناس ويحتمل أن يكون للتعظيم أى غشاوة أى غشاوة، وصرح بعضهم بحمله على النوعية والتعظيم معاً كما حمل على التكثير والتعظيم معاً في قوله تعالى: (فقد كذبت رسل) واللام في (لهم) للاستحقاق كما في (لهم في الدنيا خزي) وفي المعنى: لام الاستحقاق هي الواقعة بين معنى وذات وهنا كذلك إلا أنه قدم الخبر استحساناً لأن المبتدأ نكرة موصوفة ولو آخر جاز (ك) أجل مسمى عنده) ويجوز كما قيل: أن يكون تقديمه للتخصيص - فلا يعذب عذابهم أحد ولا يؤثق وناقهم أحد - (١) وكون اللام للنفع واستعملت هنا للتمكيم لا وجه له لأنها إنما تقع له في مقابلة (على) في الدعاء وما يقاربه ولم يقل به أحد ممن يؤثق به هنا ولا يقال عليهم العذاب، والظاهر أن الجملة مساقاة لبيان إصرارهم بأن مشاعرهم ختمت وإن الشقوة عليهم ختمت، وهي معطوفة على ما قبلها وليست استثناءً ولا حالاً، وقال السالكوتي: عطف - على الذين كفروا - والجامع أن ما سبق بيان حالهم وهذا بيان ما يستحقونه، أو على خبر إن والجامع الشبهة في المسند إليه مع تناسب مفهوم المسندين، وجعل ذلك لدفع ما يتوهم من عدم استحقاقهم العذاب على كفرهم لأنه بختم الله تعالى وتغشيته ليس بوجه كما لا يخفى. والعذاب في الأصل الاستمرار ثم اتسع فيه فسمى به كل استمرار ألم، واشتقوا منه فقالوا: عذبه أى داومت عليه الألم قاله أبو حيان، وعن الخليل - وإليه مال كثير - أن أصله المنع يقال عذب الفرس إذا امتنع عن العلف، ومنه العذب لمنعه من العطش ثم توسع فأطلق على كل مؤلم شاق مطلقاً وإن لم يكن مانعاً ورادعاً ولهذا كان أعم من النكال لأنه ما كان رادعاً كالعقاب، وقيل: العقاب ما يجازى به لما في الآخرة، وشمل البيان عذاب الأطفال والبهاائم وغيرهما، وخص السجائدي العذاب بإيصال الألم إلى الحي مع الهوان في أيام الأطفال والبهاائم ليس بعذاب عنده، وقيل: إن العذاب مأخوذ في الأصل من التعذيب ثم استعمل في الأيام مطلقاً، وأصل التعذيب على ما قيل: إكثار الضرب بعذبة السوط، وقال الراغب: أصله من العذب فعذبه أزلت عذب حياته على بناء مرضته وقذيته والتكثير فيه للنوعية أى لهم في الآخرة نوع من العذاب غير متعارف في عذاب الدنيا، وحمله على التعظيم يستدعي حمل ما استفاد من الوصف على التأكيد ولا حاجة إليه، والعظيم الكبير، وقيل: فوق الكبير لأن الكبير يقابله الصغير والعظيم يقابله الحقير والحقير دون الصغير، فالصغير والحقير خسيسان والحقير أخسهما، والعظيم والكبير شريفان والعظيم أشرفهما. فتوصيف العذاب به أكثر في التهويل من توصيفه بالكبير كما ذكره الكثير من شاع فضله إذا العادة جارية بأن الأخس يقابل بالأشرف والأخسيس بالشريف فما يتوهم من أن نقيض الأخس - أعم - عما لا يلتفت إليه هنا، نعم يشكل على دعوى أن العظيم فوق الكبير قوله عز شأنه في الحديث القدسي: «الكبرياء ردائي والعظمة إزاري» حيث جعل سبحانه الكبرياء مقام الرداء والعظمة مقام الإزار، ومعلوم أن الرداء أرفع من الإزار فيجب أن يكون صفة الكبرياء أرفع من العظمة، ويقال: إن الكبير هو الكبير في ذاته سواء استكبره غيره أم لا، وأما العظمة فعبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره، فالصفة الأولى على هذا ذاتية وأشرف من الثانية ويمكن أن يجاب على بعد بأن ما ذكره خاص بما إذا استعمل الكبير والعظيم في غيره تعالى أو فيما إذا خلا الكلام عن قرينة تقتضي العكس، أو يقال: إنه سبحانه جعل العظمة وهي أشرف من الكبرياء إزاراً لقلعة العارفين به جل شأنه بهذا العنوان بالنظر إلى العارفين

(١) قاله بهاء الدين العافقي اه منه

بعنوان الكبرياء فقلقة أولئك كانت إزاراً ولكثرة هؤلاء كانت رداءً وسبحان الكبير العظيم، وذكر الراغب: إن أصل عظم الرجل كبير عظمه ثم استعير لكل كبير وأجرى مجراه محسوساً كأن أو معقولاً معنى كان أو عيناً، والعظيم إذا استعمل في الاعيان فأصله أن يقال في الاجزاء المتصلة والكبير يقال في المنفصلة، وقد يقال فيها أيضاً: عظيم وهو بمعنى كبير كجيش عظيم، وعظم العذاب بالنسبة إلى عذاب دونه يتخلله فتور وبهذا التخلل يصح أن يتفاضل العذابان كسوادين أحدهما أشبع من الآخر وقد تخلل الآخر مالميس بسواد، وقد ذهب المسلمون إلى أنه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار، وهذه الآية وأمثالها شواهد صدق على ذلك. وقال بعضهم: لا يحسن وذكر وادلائل عقلية مبنية على الحسن والقبح العقليين فقالوا: التعذيب ضرر خال عن المنفعة لأنه سبحانه منزه عن أن ينتفع بشيء، والعبد يتضرر به ولو سلم انتفاعه فالله تعالى قادر أن يوصل إليه النفع من غير عذاب، والضرر الخالي عن النفع قبيح بديهة، وأيضاً أن الكافر لا يظهر منه إلا العصيان فتكليفه متى حصل ترتب عليه العذاب وما كان مستعقباً للضرر من غير نفع قبيح، فاما أن يقال لا تكليف أو تكليف ولا عذاب، وأيضاً هو الخالق لداعية المعصية فيقبح أن يعاقب عليها، وقالوا أيضاً: هب أنا سلمنا العقاب فمن أين القول بالدوام؟ وأقسى الناس قلباً إذا أخذ من بالغ في الإساءة إليه - وعذبه وبالغ فيه وواظب عليه - لامة كل أحد وقيل له إما أن تقتله وترجحه وإما أن تغفر عنه فإذا قبح هذا من إنسان يلتذ بالانتقام، فالغنى عن الكل كيف يليق به هذا الدوام؟ وأيضاً من تاب من الكفر ولو بعد حين تاب الله تعالى عليه، أفترى أن هذا الكرم العظيم يذهب في الآخرة أو تسلب عقول أولئك المعذبين فلا يتوبون أو يحسن أن يقول في الدنيا: (أدعوني أستجب لكم) وفي الآخرة لا يجيب دعاءهم إلا (يا خسران) (تلكم من) * بقي التمسك بالدلائل اللفظية وهي لا تفيد اليقين فلا تعارض الأدلة العقلية المفيدة له على أنا ندعى أن أخبار الوعيد في الكفار مشروطة بعدم العفو وإن لم يكن هذا الشرط مذكوراً صريحاً كما قال ذلك فيها من جواز العفو عن الفساق، على أنه محتمل أن تكون تلك الجمل دعائية أو أنها إخبارية لكن الأخبار عن استحقاق الوقوع لأعن الوقوع نفسه، وهذا خلاصة ما ذكر في هذا الباب، وبسط الامام الرازي الكلام فيه ولم يتعقبه بما يشرح الفؤاد ويرد الألباد وتلك شنشنة أعرفها من أخزم، ولعمري أنها شبه تمكنت في قلوب كثير من الناس فكانت لهم الخناس الوسواس فخلعوا ربة التكليف وانحرفوا عن الدين الخفيف وهي عند المؤمنين المتمكنين كصير باب أو كطينين ذباب، فأقول: (وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب) نفي العذاب مطلقاً مما لم يقله أحد ممن يؤمن بالله تعالى واليوم الآخر حتى أن المجوس لا يقولونه مع أنهم الذين بلغوا من الهديان أقصاه فان عقلاهم - والعقل بمراحل عنهم - زعموا أن إبليس عليه اللعنة لم يزل في الظلمة بمعزل عن سلطان الله تعالى ثم لم يزل يزحف حتى رأى النور فوثب فصار في سلطان الله تعالى وأدخل معه الآفات والشرور فخلق الله تعالى هذا العالم شبكاً له فوق فيها فصار لا يمكنه الرجوع إلى سلطانه فبقى محبوساً يرى بالآفات فن أحياه الله تعالى أماته ومن أسقمه أسقمه ومن أسره أحزنه وكل يوم ينقص سلطانه فإذا قامت القيامة وزالت قوته طرحة الله تعالى في الجو وحاسب أهل الأديان وجزاهم على طاعتهم للشيطان وعصيانهم له * نعم المشهور عنهم أن الآلام الدنيوية قبيحة لذاتها ولا تحسن بوجه من الوجوه فهي صادرة عن الظلمة دون النور، وبطلان مذهب هؤلاء أظهر من نار على علم، ولئن سلمنا أن أحداً من الناس يقول ذلك فهو مردود، وغالب الأدلة التي تذكر في هذا الباب مبنى على الحسن والقبح العقليين وقد نقاهما أهل السنة والجماعة وأقاموا الأدلة على بطلانها وشيوع ذلك

في كتب الكلام يجعل نقله هنا من لغو الكلام على أنا نقول أن الله تعالى صفى لطف وقهر ومن الواجب في الحكمة أن يكون الملك - لاسيما ملك الملوك - كذلك إذ كل منهما من أوصاف الكمال ولا يقوم أحدهما مقام الآخر ومن منع ذلك فقد كابر ، وقد مدح في الشاهد ذلك كما قيل :

يداك يد خيرها يرتجى وأخرى لاعدائها غائظة

فلما نظر الله سبحانه إلى ما علمه من الماهيات الأزلية والاعيان الثابتة ورأى فيها من استعداد للخير وطلبه بلسان استعداده ومن استعداد للشر وطلبه كذلك أفاض على كل بمقتضى حكمته ما استعد له وأعطاه ما طلبه منه ثم كلفه ورغبه ورهبه إتماماً للنعمة وإظهاراً للحجة إذ لو عذبه وأظهر فيه صفة قهره قبل أن ينذره لربما قال (لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى) فالتعذيب وإن لم يكن فيه نفع له سبحانه بالمعنى المألوف لكنه من آثار القهر ووقوع فريق في طريق القهر ضروري في حكمته تعالى وكل ما تقتضيه حكمته تعالى وإكاله حسن، وإن شئت فقل: إن صفى اللطف والقهر من مستبعات ذاته التي هي في غاية الكمال ولها متعلقات في نفس الأمر مستعدة لها في الأزل استعداداً غير مجعول . وقد علم سبحانه في الأزل التعلقات والمتعلقات فظهرت طبق ما علم ولو لم تظهر كذلك لزم انقلاب الحقائق وهو محال . فالإيمان والكفر في الحقيقة ليسا سببا حقيقيا وعلة تامة للتعظيم والتعذيب وإنما هما علامتان لهما دعت إليهما الحكمة والرحمة . وهذا معنى ما ورد في الصحيح «اعملوا فكل ميسر لما خلق له» أما من كان - أي في علم الله - من أهل السعادة المستعدة لها ذاته - فسييسر - بمقتضى الرحمة - لعمل أهل السعادة لأن شأنه تعالى الإفاضة على القوابل بحسب القابليات ، وأما من كان في الأزل والعلم القديم من أهل الشقاوة التي ثبتت لماهيته الغير المجعولة أزلا - فسييسر بمقتضى القهر - لعمل أهل الشقاوة، وفي ذلك تظهر المنية وتم الحجة ولا يرد قوله تعالى : (فلو شاء لهداكم أجمعين) لأن نفي الهداية لنفي المشيئة ولا شك أن المشيئة تابعة للعلم والعلم تابع لثبوت المعلوم في نفس الأمر كما يشير إليه قوله تعالى في المستحيل الغير الثابت في نفسه : (أم تنبتونه بما لا يعلم في الأرض) وحيث لا ثبوت للهداية في نفسها لا تعلق للعلم بها ، وحيث لا تعلق لا مشيئة ، فسبب نفي إيجاد الهداية نفي المشيئة وسبب نفي المشيئة تقرر عدم الهداية في نفسها فيقول الأمر إلى أن سبب نفي إيجاد الهداية انتفاؤها في نفس الأمر وعدم تقررها في العلم الأزلي : (ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم) فإذا انتقش هذا على صحيفة خاطرك . فنقول قولهم الضرر الخالي عن النفع قبيح بديهة ليس بشيء لأن ذلك الضرر من آثار القهر التابع للذات الاقدس ومتى خلا عن القهر - كان عز شأنه عما يقوله الظالمون - فلا قطع الذي ليس له إلا يد واحدة بل من أنصفه عقله يعلم أن الخلو عن صفة القهر يخل بالربوبية ويسلب إزار العظمة ويحط شأن الملكية إذ لا يرهب منه حينئذ فيختل النظام وينحل نبد هذا النظام . على أن هذه الشبهة تستدعي عدم إيلاام الحيوان في هذه النشأة لاسيما البهائم والأطفال الذين لا ينالهم من هذه الآلام نفع بالكلية لا عاجلا ولا آجلا مع أنا نشاهد وقوع ذلك أكثر من نجوم السماء فما هو جوابهم عن هذه الآلام منه سبحانه في هذه النشأة مع أنه لا نفع له منها بوجه فهو جوابنا عن التعذيب في تلك النشأة « وقولهم إن الكافر لا يظهر منه إلا العصيان فتكليفه متى حصل ترتب عليه العذاب الخ: فيه أن الكافر في علم الله تعالى حسب استعداده متعشق للنار تعشق الحديد للبغاطيس وإن نفر عنها نافر عن الجنة نفور الظلمة عن النور وإن تعشقها فهو إن كلف وإن لم يكلف لا بد وأن يعذب فيها ، ولكن التكليف لا يستخرج ما في استعداده من الإباء لإظهار الحجة والكفر مجرد علامة (وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم

يظلمون) ، وقولهم هو سبحانه الخالق لداعية المعصية مسلم لبكته خلقها وأظهرها طبق مادعا إليه الاستعداد الذاتي الذي لا دخل للقدرة إلا في إيجادها وأي قبح في إعطاء الشيء ما طلبه بلسان استعداده وإن أضر به ولا يلزم الله تعالى عقلا أن يترك مقتضى حكمته ويبتل شأن ربوبيته مع عدم تعلق علمه بخلاف ما اقتضاه ذلك الاستعداد ، وقولهم هب أنا سلنا العقاب فمن أين الدوام الخ: قلنا الدوام من خبث الذات وقبح الصفات الثابتين فيما لم يزل الظاهرين فيما لا يزال بالآباء بعد التكليف مع مراعاة الحكمة ، وهذا الخبث دائم فيهم مادامت حكمة الله تعالى الذاتية وذواتهم - كما يرشدك إلى ذلك - قوله سبحانه : (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) ويدوم المعلول مادامت علته أو يقال العذاب وهو في الحقيقة البعد من الله لازم للكفر والملازمة لا ينفك من اللازم ، وأيضا الكفر مع ظهور البرهان في الأنفس والآفاق بمن لا تنهاى كبرياؤه ولا تنحصر عظمته أمر لا يحيط نطاق الفكر بقبحه وإن لم يتضرر به سبحانه لكن الغيرة الإلهية لا ترضيه وإن أفاضته القدرة الأزلية حسب الاستعداد بمقتضى الحكمة ، ومثل ذلك يطلب عذابا أبديا وعقابا سرمديا وشبيه الشيء منجذب إليه ، ولا يقاس هذا بما ضربه من المثل إذ أين ذلة التراب من عزة رب الأرباب ، وليس مورد المسألتين منهلا واحداً . وقولهم من تاب من الكفر ولو بعد حين تاب الله تعالى عليه ، أفترى أن هذا الكرم العظيم يذهب في الآخرة أو تسلب عقول أولئك المعذنين فلا يتوبون الخ: ففيه أن من تاب من الكفر فقد أبدل القبيح بضده وأظهر سبحانه مقتضى ذاته وما هيته المعلومة له حسب علمه فهناك حينئذ كفر قبيح زائل وإيمان حسن ثابت ، وقد انضم إلى هذا الإيمان ندم على ذلك الكفر في دار ينفع فيها تدارك مافات والندم على الهفوات فيصير الكفر بهذا الإيمان كأن لم يكن شيئا مذكورا إذ يقابل القبيح بالحسن ويبقى الندم وهو ركن التوبة مكسبا على أن ظهور الإيمان بعد الكفر دليل على نجاة الذات في نفسها وطهارتها في معلوميتها والأعمال بالخواتيم فلا بدع في مغفرة الله تعالى له جوداً وكرماً ورحمة الله تعالى - وإن وسعت كل شيء ببعض اعتباراتها - إلا أنها خصت المتقين باعتبار آخر كما يشير إليه قوله تعالى (ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون) فهي كمعيتها سبحانه الغير المكيفة ، ألا تسمع قوله تعالى مرة : (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم) ، وتارة (إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) وكرة (إن الله معنا) وطوراً (إن معي ربي) ولا ينافي كون الرحمة أوسع دائرة من الغضب كما يرمز إليه (الرحمن على العرش استوى) أن الكفار المعذنين أكثر من المؤمنين المنعمين كما يقتضيه قوله تعالى : (ولكن أكثر الناس لا يؤمنون) وكذا حديث البعث لأن هذه الكثرة بالنسبة إلى بني آدم وهم قليلون بالنسبة إلى الملائكة والحوار والغلمان (وما يعلم جنود ربك إلا هو) (ويخلق ما لا تعلمون) فيكون أهل الرحمة أكثر من أهل الغضب على أن أهل النار مرحومون في عذابهم وما عند الله تعالى من كل شيء لا يتناهى وبعض الشر أهون من بعض وهم مختلفون في العذاب ، وبين عذاب كل طبقة وطبقة ما بين السماء والأرض وإن ظن كل من أهلها أنه أشد الناس عذابا لكن الكلام في الواقع بل منهم من هو ملتذ بعذابه من بعض الجهات . ومنهم غير ذلك ، نعم فيهم من عذابه محض لالذة لهم فيه ومع هذا يمتقون أنفسهم لعلمهم أنها هي التي استعدت لذلك ففاض عليها ما فاض من جانب المبدأ الفياض كما يشير إليه قوله تعالى : (ألمقت الله أكر من مقتكم أنفسكم) ومن غفل منهم عن ذلك نبهه إبليس عليه اللعنة كما حكي الله عنه بقوله : (فلا تلوموني ولوموا أنفسكم) ولا تنفعهم التوبة هناك كما تنفعهم هنا إذ قد اختلفت الداربان وامتاز الفريقان وانتهى الامد المضروب

لها بمقتضى الحكمة الالهية . وقد رأينا في الشاهد أن لنفع الدواء وقتا مخصوصا إذا تعداه ربما يؤثر ضرراً ومن السدفار من يعرف أنه قد مضى الوقت وانقضى ذلك الزمان وأن التوبة إنما كانت في الدار الدنيا ولهذا (قال رب ارجعون لعلى أعمل صالحا فيما تركت) ولما كان هذا طلب عارف من وجه جاهل من وجه آخر قال الله تعالى في مقابلته (كلا إنها كلمة هو قائلها) ولم يغلظ عليه كما أغلظ على من قال : (ربنا أخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون) حيث صدر عن جهل محض فأجابهم بقوله (اخسئوا فيها ولا تكلمون) فلما اختلف الطلب اختلف الجواب و ليس كل دعاء يستجاب كما لا يخفى على أولى الالباب ، وقولهم بقى التمسك بالدلائل اللفظية وهى لا تفيد اليقين فلا تعارض الادلة العقلية المفيدة له فيقال فيه إن أرادوا إن هذه الادلة العقلية مفيدة لليقين : فقد علمت حالها وأنها كسراب بقية وليتها أفادت ظناً وإن أرادوا مطلق الادلة العقلية فهذه ليست منها على أن كون الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين إنما هو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة ، والحق أنها قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات ، ومن صدق القائل يعلم عدم المعارض العقلى فانه إذا تعين المعنى وكان مراداً له فلو كان هناك معارض عقلى لزم كذبه ، نعم في إفادتها اليقين في العقليات نظر لان كونها مفيدة لليقين مبنى على أنه هل يحصل بمجرد النظر فيها - وكون قائلها صادقاً - الجزم بعدم المعارض العقلى وأنه هل للقرينة التى تشاهد أو تنقل تواتر أمدخل في ذلك الجزم وحصول ذلك الجزم بمجرد النظر فيها ومدخلية القرينة فيه - بما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه - الاثبات والنفي فلا جرم كانت إفادتها اليقين في العقليات محل نظر وتأمل ﴿فان قلت﴾ إذا كان صدق القائل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض في العقليات كما لزم منه في الشرعيات وإلا احتمل كلامه الكذب فيها فلا فرق بينهما ﴿قلت﴾ أجاب بعض المحققين بأن المراد بالشرعيات أمور يحزم العقل بامكانها ثبوتاً وانتفاءً ولا طريق اليها ، وبالعقليات ما ليس كذلك وحينئذ جاز أن يكون من الممتنعات فلا جل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلى للدليل النقلى في العقليات وإن حصل الجزم به في الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية في العقليات فانها بمجرد تفيد الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبدية صحتها أو علم بالبدية لزومها مما علم صحته بالبدية ، وحينئذ يستحيل أن يوجد ما يعارضها لان أحكام البدية لا تتعارض بحسب نفس الامر أصلاً ■ هذا وقال الفاضل الرومى ههنا بحث مشهور وهو أن المعنى بعدم المعارض العقلى في الشرعيات صدق القائل وهو قائم في العقليات أيضاً ولا يحكم العقل بامكانه ثبوتاً أو انتفاءً لا يلزم أن يكون من الممتنعات لجواز إمكانه الخافى من العقل فينبغى أن يحمل كل ما علم أن الشرع نطق به على هذا القسم لئلا يلزم كذبه وإبطال قطع العقل بصدقه فالحق أن النقلى يفيد القطع في العقليات أيضاً ولا يخلص إلا بأن يقال المراد أن النظر في الادلة نفسها والقرائن في الشرعيات يفيد الجزم بعدم المعارض لاجل إفادة الارادة من القائل الصادق جزماً . وفي العقليات إفادته الجزم بعدمه محل نظر بناء على أن إفادته الارادة محتملة انتهى . وقد ذهب الشيخ الاكبر قدس إلى تقديم الدليل النقلى على العقلى فقال فى الباب الثانى والسبعين والأربعمئة من الفتوحات :

على السمع عولنا فكنا أولى النهى ولا علم فيما لا يكون عن السمع

وقال قدس سره فى الباب الثامن والخمسين والثلاثمائة :

كيف للعقل دليل والذي قد بناه العقل بالكشف انهدم

فنجاة النفس فى الشرع فلا تك إنساناً رأى ثم حرم

واعتصم بالشرع في الكشف فقد فاز بالخير عبيد قد عصم
أهمل الفكر فلا تحفل به واركنه مثل لحم في وض
إن للفكر مقاما فاعتضد به فيه تك شخصا قد رحم
كل علم يشهد الشرع له هو علم فيه فلتعتصم
وإذا خالفه العقل فقلل طورك الزم مالك فيه قدم

ويؤيد هذا ما روى عن الشافعي رضي الله تعالى عنه أنه قال: إن للعقل حداً ينتهي إليه كما أن للبصر حداً ينتهي إليه ، وقال الإمام الغزالي : ولا تستبعد أيها المعتكف في عالم العقل أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه مالا يظهر في العقل كما لا تستبعد أن يكون العقل طوراً وراء التمييز والاحساس ينكشف فيه عوالم وعجائب يقصر عنها الاحساس والتمييز إلى آخر ما قال فقيماً نحن فيه في القرآن والسنة المتواترة ما لا يحصى مما يدل على الخلود في النار، وفي العذاب دلالة واضحة لا خفاء فيها فتأويلها كلها بمجرد شبه أضعف من جبال القمر ، والعدول عنها إلى القول بنفي العذاب أو الخلود فيه مما لا ينبغي لاسيما في مثل هذه الاوقات التي فيها الناس كما ترى ، على أن هذه التأويلات في غاية السخافة إذ كيف يتصور حقيقة الدعاء من رب الارض والسماء أم كيف يكون التعليق بعد النظر في قوله تعالى : (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) أم كيف يقبل أن يكون الاخبار عن الاستحقاق دون الوقوع على ما فيه في مثل قوله تعالى : (كلما خبت زدناهم سعيراً) (وكلما مضت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) ؟ سبحانه هذا بهتان عظيم . وأما ما ينقل عن بعض السلف الصالح - وكذا عن حضرة مولانا الشيخ الأكبر ومن هذا حذوه من السادة الصوفية رضي الله تعالى عنهم - من القول بعدم الخلود فذلك مبني على مشرب آخر وتجل لم ينكشف لنا ، والكثير منهم قد بنى كلامه على اصطلاحات ورموز وإشارات قد حال بيننا وبين فهمها العوائق الدنيوية والعلائق النفسانية ، ولعل قول من قال بعدم الخلود بمن لم يسلك مسلك أهل السلوك مبني على عدم خلود طائفة من أهل النار وهم العصاة بما دون الكفر وإن وقع إطلاق الكفر عليهم حمل على معنى آخر كما حمل على رأى في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « من ترك الصلاة فقد كفر » ، على أن الشيخ قدس سره كم وكم صرح في كتبه بالخلود فقال في عقيدته الصغرى أول الفتوحات : والتأييد لأهل النار في النار حق ، وفي الباب الرابع والستين في بحث ذبح الموت ونداء المنادى يأهل النار خلود ولا خروج مانصه : ويغتم أهل النار أشد الغم لذلك ثم تغلق أبواب النار غلقاً لا تفتح بعده وتنطبق النار على أهلها ويدخل بعضهم في بعض ليعظم انضغاطهم فيها ويرجع أعلاها أسفلها وأسفلها أعلاها ويؤي الناس والجن فيها مثل قطع اللحم في القدر التي تحتها النار العظيمة تغلي كغلي الحميم فتدور في الخلق علواً وسفلاً (كلما خبت زدناهم سعيراً) . وذكر الشيخ عبد الكريم الجيلي في كتابه المسمى بالإنسان الكبير ، وفي شرح لباب الأسرار من الفتوحات : أن مراد القوم بأن أهل النار يخرجون منها هم عصاة الموحدين لا الكفار ، وقال : إياك أن تحمل كلام الشيخ محي الدين أو غيره من الصوفية في قولهم بانتها مدة أهل النار من العصاة - على الكفار فان ذلك كذب وخطأ وإذا احتمل الكلام وجهاً صحيحاً وجب المصير إليه انتهى ، نعم قال قدس سره في تفسير الفاتحة من الفتوحات : فإذا وقع الجدار وانهدم الصور وامتزجت الأنهار والتقى البحران وعدم البرزخ صار العذاب نعيماً وجهنم جنة ولا عذاب ولا عقاب إلا نعيم وأمان بمشاهدة العيان الخ ، وهذا وأمثاله محمول على معنى

صحيح يعرف أهل الذوق لا ينافي ماوردت به القواطع، وقصارى ما يخطر لأمثالنا فيه أنه محمول على مسكن عصاة هذه الأمة من النار، وفيه يضع الجبار قدمه ويتجلى بصفة القهر على النار فتقول قط ولا تطيق تجليه فتخمد ولا بعد أن تلحق بعد الجنة وإياك أن تقول بظاھرہ مع ما أنت عليه وكلما وجدت مثل هذا لآحد من أهل الله تعالى فسلبه لهم بالمعنى الذى أرادوه مما لا تعلبه أنت ولا أنا لا بالمعنى الذى ينقدح فى عقلك المشوب بالآوهام فالأمر والله وراء ذلك والآخذ بظواهر هذه العبارات النافية للخلود فى العذاب وتأويل النصوص الدالة على الخلود فى النار بأن يقال الخلود فيها لا يستلزم الخلود فى العذاب لجواز التنعم فيها وانقلاب العذاب عذوبة بما يجر إلى نفي الأحكام الشرعية وتعطيل النبوات وفتح باب لا يسد وإن سولت نفسك لك ذلك قلبنا البحث معك ولنايتيك بجند من الأدلة لا قبل لك بها وما النصر إلا من عند الله وكان حقا علينا نصر المؤمنين ولا يوقعك فى الوهم أن الخلود مستلزم لتناهى التجليات فالتعالى هو الله وكل يوم هو فى شأن (نخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين) ولا أظنك تجد هذا التحقيق من غيرنا والحمد لله رب العالمين ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ ٨ هذه الآية وما بعدها إلى آخر القصة معطوفة على قصة (إن الذين كفروا) وكل من المتعاطفين مسوق لغرض إلا أن فيهما من النعى على أهل الضلال ما لا يخفى وقد سيقّت هذه الآية إلى ثلاث عشرة آية لنعى المنافقين الذين ستروا الكفر وأظهروا الإسلام فهم بحسب الظاهر أعظم جرما من سائر الكفار كما يشير إليه قوله تعالى: (إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار) والناس - أصله عند سيبويه، والجمهور - أناس وهو جمع أو اسم جمع لإنسان، وقد حذفت فاؤه تخفيفا فوزنه فعال، ويشهد لصله إنسان وإنس وأناسى ونقصه وإتمامه جائز أن إذا نكر فاذا عرف بأل فالأكثر نقصه ومن عرف خص بالبلاء ويجوز إتمامه على قلة كما فى قوله :

إن المنايا يطلعن على الاناس الآمنينا

وهو مأخوذ من الأنس ضد الوحشة لأنسه بجنسه لأنه مدنى بالطبع ومن هنا قيل :

وما سمي الانسان إلا لأنسه ولا القلب إلا أنه يتقلب

أو من آنس أى أبصر قال تعالى: (آنس من جانب الطور نارا) وجاء بمعنى سمع وعلم، وسمى به لأنه ظاهر محسوس، وذهب السكاكى إلى أنه اسم تام وعينه واو من نوس إذا تحرك بدليل تصغيره على نويس فوزنه فعل * وفى الكشف أنه من المصغر الآتى على خلاف مكبره كأنيسيان ورويحل، وقيل: من نسي بالقلب لقوله تعالى فى آدم عليه السلام: (فنسى ولم نجد له عزما) وهذا مروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فوزنه حيثئذ (فلم) ولا يستعمل فى الغالب إلا فى بنى آدم، وحكى ابن خالويه عن ناس من العرب: أناس من الجن، قال أبو حيان: وهو مجاز وإذا أخذ من نوس يكون صدق المفهوم على الجن ظاهراً لاسيما إذا قلنا إن النوس تذبذب الشيء فى الهواء * وعن سلبه بن عاصم أنه جزم بأن كلا من ناس وأناس مادة مستقلة واللام فيه إما للجنس أو للعهد الخارجى فان كان الأول فنكرة موصوفة وإن كان الثانى فهى موصولة مراداً بها عبد الله بن أبى وأشياعه، وجوز ابن هشام وجماعة أن تكون موصولة على تقدير الجنس وموصوفة على تقدير العهد لأن بعض الجنس قد يتعين بوجه ما وبعض المعينين قد يحمل باعتبار حال من أحواله كأهل محلة محصورين فيهم قاتل لم يعرف بعينه كونه قاتلا وإن عرف شخصه فلا وجه للتخصيص عند هؤلاء * وقيل إن التخصيص هو الأنسب لأن المعرفة بلام الجنس لعدم التوقيت فيه قريب من النكرة وبعض النكرة نكرة فأنسب من الموصوفة للصبي والامر بخلافه فى العهد، وعلى هذا الأسلوب

ورد قوله تعالى: (من المؤمنين رجال) (ومنهم الذين يؤذون النبي) لانه أريد في الاول الجنس، وفي مرجع الضمير في الثاني طائفة معينة من المنافقين، ولما كان في الآية تفصيل معنوي لانه سبحانه ذكر المؤمنين ثم الكافرين ثم عقب بالمنافقين فصار نظيراً للتفصيل اللفظي، وفي قوة تفصيل الناس إلى مؤمن وكافر ومنافق - تضمن الاخبار عمن يقول بأنه من الناس - فائدة، ولك أن تحمله على معنى من يختفي من المنافقين معلوم لنا ولولا أن النستر من الكرم فضحته فيكون مفيداً أيضاً وملوحاً إلى تهديد ما، وقيل: المراد بكونهم من الناس أنهم لصفة لهم تميزهم سوى الصورة الانسانية، أو المراد التنبيه على أن الصفات المذكورة تنافي الانسانية فيتعجب منها - أو مناط الفائدة - الوجود أي إنهم موجودون فيما بينهم أو إنهم من الناس لا من الجن إذ لا تنافق فيهم، أو المراد بالناس المسلمون والمعنى أنهم يمدون مسلمين أو يعاملون معاملتهم فيما لهم وعليهم، ولا يخفى ما في بعض هذه الوجوه من الكلف والتكلف ولكل ساقطة لا قطة، واختار أبو حيان هنا أن تكون (من) موصلة مدعياً أنها إنما تكون موصوفة إذا وقعت في مكان يختص بالنكرة في الأكثر، وفي غير ذلك قليل حتى أن السكاكي على علوكعبه أنكروه ولا يخفى ما فيه، ولا يرد على إرادة العهد أنه كيف يدخل المنافقون مطلقاً في الكفرة المصريين المحكوم عليهم بالخطم وإن (ومن الناس) الآية وقع عديلاً لأن الذين كفروا ياناً للقسم الثالث المذبذب فلا يدخل فيه لأن المراد بالمنافقين المصممون منهم المحتوم عليهم بالكفر كما يدل عليه (صم بكم عى فهم لا يرجعون) لا مطلق المنافقين ولأن اختصاصهم بخطط الخداع والاستهزاء مع الكفر لا ينافي دخولهم تحت الكفرة المصريين، وبهذا الاعتبار صاروا قسماً ثالثاً فالقسمة ثنائية بحسب الحقيقة ثلاثية بالاعتبار، وفي قوله تعالى يقول وآمنا مراعاة للفظ (من) ومعناها ولوراعى الأول فقط لقال آمنت أو الثاني فقط لقال يقولون ولما روعيا جميعاً حسن مراعاة اللفظ أولاً إذ هو في الخارج قبل المعنى والواحد قبل الجمع ولو عكس جاز، وزعم ابن عطية أنه لا يجوز الرجوع من جمع إلى توحيد ويرده قول الشاعر :

لست بمن يكع أو يستكينون إذا كافحته خيل الأعادى

واقصر من متعلق الايمان على الله واليوم الآخر مع أنهم كانوا يؤمنون بأفواههم بجميع ما جاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لأنهما المقصود الأعظم من الايمان إذ من آمن بالله تعالى - على ما يليق بجلال ذاته - آمن بكتبه ورسله وشرائعه، ومن علم أنه إليه المصير استعد لذلك بالأعمال الصالحة، وفي ذلك إشعار بدعوى حياة الايمان بطريقه المبدأ والمعاد وما طريقه العقل والسمع ويتضمن ذلك الايمان بالنبوة أو أن تخصيص ذلك بالذكر للايذان بأنهم يبتغون الكفر فيما ليسوا فيه منافقين في الجملة لأن القوم في المشهور كانوا يهوداً وهم مخلصون في أصل الايمان بالله واليوم الآخر على ظنهم، ومع ذلك كانوا ينافقون في كيفية الايمان بهما ويرون المؤمنين أن إيمانهم بهما مثل إيمانهم فكيف فيما يقصدون به التفاق المحض وليسوا مؤمنين به أصلاً كنبوة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم والقرآن أو أنهم قصدوا بتخصيص الايمان بهما التعرض بعدم الايمان بخاتم الرسل صلى الله تعالى عليه وسلم وما بلغه في ذلك بيان لمزيد خبثهم، وهذا لو قصد حقيقته حينئذ لم يكن إيماناً لأنه لا بد من الاقرار بما جاء به صلى الله تعالى عليه وسلم فكيف وهو مخدعة وتليس؟! وقيل: إنه لما كان غرضهم المبالغة في خلوص إسلامهم بأنهم تركوا عقائدهم التي كانوا عليها في المبدأ والمعاد واعترفوا أنهم كانوا في ضلال خصوصاً إيمانهم بذلك لأنهم كانوا قائلين بسائر الأصول، وأما النبوة فليس في الايمان بها اعتراف بذلك، وأيضاً ترك

الراسخ في القلب بما عليه الالباء بترك الايمان به صلى الله تعالى عليه وسلم من المسلمات فكأنهم لم يتعرضوا له للإشارة إلى أنه مما لا شبهة في أنهم معتقدون له بعد اعتقادهم ما هو أشد منه عليهم - وحمل (بالله وباليوم الآخر) على القسم منهم على الايمان - سمج بالله ، وأسمج منه بمراتب حمله على القسم منه تعالى على عدم إيمانهم بتقدير ما آمنوا (وما هم بمؤمنين) فيجب أن يكون الباء صلة الايمان وكررت مبالغة في الخديعة والتلبيس باظهار أن إيمانهم تفصيلي مؤكدا قوى (١) * واليوم الآخر يحتمل أن يراد به الوقت الدائم من الحشر بحيث لا يتناهى أو ماعينه الله تعالى منه إلى استقرار كل من المؤمنين والكافرين فيما أعدله، وسمى آخراً لأنه آخر الأوقات المحدودة والأشبهه هو الأول لأن إطلاق اليوم شائع عليه في القرآن سواء كان حقيقة أو مجازاً ولأن الايمان به يتضمن الايمان بالثاني لدخوله فيه من غير عكس، نعم المناسب للفظ اليوم - لغة - هو الثاني لمحدوديته وهو على كل تقدير مغاير لما عند الناس لأن اليوم - عرفاً - من طلوع الشمس إلى غروبها وشرعاً على الصحيح من طلوع الفجر الصادق إلى الغروب، واصطلاحاً من نصف النهار إلى نصف النهار والامر وراء ذلك، وسيأتى لذلك تنمة، وفي قوله سبحانه: ﴿وما هم بمؤمنين﴾ حيث قدم الفاعل وأولى حرف النفي رد لدعوى أولئك المنافقين على أبلغ وجه لأن انخراطهم في سلك المؤمنين من لوازم ثبوت الايمان الحقيقي لهم وانتفاء اللازم أعدل شاهد على انتفاء الملزوم، وقد بولغ في نفي اللازم بالدلالة على دوامه المستلزم لانتفاء حدوث الملزوم مطلقاً، وأكد ذلك النفي بالباء (٢) أيضاً وهذا سبب العدول عن الرد بما آمنوا المطابق لصدر الكلام، وبعضهم يجرى الكلام على التخصيص وأن الكفار لما رأوا أنفسهم أنهم مثل المؤمنين في الايمان الحقيقي وادعوا موافقتهم قيل في جوابهم (وما هم بمؤمنين) على قصر الافراد والنوق يبعده، وإطلاق الوصف للإشارة إلى العموم وأنهم ليسوا من الايمان في شيء. وقد يقيد بما قيد به سابقه لأنه واقع في جوابه إلا أن نفي المطلق يستلزم نفي المقيد فهو أبلغ وأؤكد.

وفي هذه الآية دلالة على أن من لم يصدق بقلبه لا يكون مؤمناً، وأما على أن من أقر بلسانه وليس في قلبه ما يوافقه أو ينافيه ليس بمؤمن فلا لوجود المنافي في المناق هنا لأنه من المحتوم على قلبه أو لأن الله تعالى كذبه وليس إلا لعدم مطابقة التصديق القلي للساني كذا قيل، ودقق بعضهم مدعياً أن من يجعل الايمان الاقرار اللساني سواء يشترط الخلو عن الانكار والتكذيب أم لا يشترط أن يكون الاقرار بالشهادتين ولا يكفي عنده نحو آمنت بالله وباليوم الآخر لأن المدار على النطق بهما كما ورد في الصحيح حتى اشترط بعضهم لفظ اشهد، والاسم الخاص به تعالى واسم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فليس في الآية حينئذ دليل على إبطال مذهب الكرامية بوجه فليتدبر.

﴿يُخَدُّعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يُخَدُّعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ أصل الخدع بفتح الخاء وكسرهما الاخفاء والايهام، وقيل: بالكسر اسم مصدر، ومنه المخدع (٣) للخزاة والاخذعان لعرقين خفيين في موضع المحجمة وخدع الضب إذا توارى واختفى ويستعمل في إظهار ما يوم السلامه وإبطال ما يقتضى الاضرار بالغير أو التخلص منه كما قاله الامام، وقال السيد: هو أن يوم صاحبه خلاف ما يريد به من المكروه وتصيبه به. وفي الكشف التحقيق أن الخدع صفة فعلية قائمة بالنفس عقيب استحضر مقدمات في الذهن متوصل بها توصلاً

(١) لأن إعادة العامل تقتضى أن متعلقه كالعماد كما قال (س) في ررت يزيد وبعمرو فيفيد ما ذكر وهو ظاهر اه منه

(٢) فيه إشارة إلى أن النفي اعتبر أولاً ثم أكد فالكلام من تأكيد النفي لا نفي التأكيد اه منه

(٣) المخدع مثلك، والخزاة لا تفتح اه منه

يستهن شرعاً أو عقلاً أو عادة إلى استجرار منفعة من نيل معروف لنفسه أو إصابة مكروه لغيره مع خفائهما على الموجه نحوه القصد بحيث لا يتأتى ذلك النيل أو الإصابة بدونه أو لو تأتى لزمت فوت غرض آخر حسب تصوّره وعليه يكون الحرب خدعة (١) مجازاً أو لا تخفى غرابته . والمخادعة مفاعلة، والمعروف فيها أن يفعل كل أحد بالآخر مثل ما يفعله به فيقتضى هنا أن يصدر من كل واحد من الله ومن المؤمنين ومن المنافقين فعل يتعلق بالآخر، وظاهر هذا مشكل لأن الله سبحانه لا يخدع ولا يخدع، أما على التحقيق فلا أنه غنى عن كل نيل وإصابة واستجرار منفعة لنفسه وهو أيضاً متعال على العمل واستحضار المقدمات ولأنه جل عن أن يحوم حول سرادقات جلاله نقض الانفعال وخفاء معلوم ما عليه، وأما على ما ذكره السيد فلا أنه جل شأنه أجل من أن تخفى عليه خافية أو يصيبه مكروه فكيف يمكن للمنافقين أن يخدعوه ويوقعوا في عليه خلاف ما يريدون من المكروه ويصيبونه به مع أنهم لكونهم من أهل الكتاب عالون باستحالة ذلك، والعاقل لا يقصد ما تحقق لديه امتناعه، وأما أنه لا يخدع فلا أنه وإن جاز عندنا أن يوقع سبحانه في أوهام المنافقين خلاف ما يريد من المكروه ليغترروا ثم يصيبهم به لكن يتمتع أن ينسب إليه لما يوهمه من أنه إنما يكون عن عجز عن المكافأة وإظهار المكتوم لأنه المعهود منه في الاطلاق - كما في الانتصاف - ولذا زيد في تفسيره مع استشعار خوف أو استحياء من المجاهرة، وأما المؤمنون وإن جاز أن يخدعوا إلا أنه يبعد أن يقصدوا خدع المنافقين لأنه غير مستحسن بل مذموم مستهجن وهي أشبه شيء بالنفاق وهم في غنى عنه على أن الخداع المتمدح به هو الخداع بمعنى إظهار التأثير دونه كرماً كما يشير إليه قوله ﷺ «المؤمن غر كريم» لا الخداع الدال على البله، ولذا قالت عائشة في عمر رضى الله تعالى عنهم: كان اعقل من أن يخدع وأفضل من أن يخدع، ويحجب عن ذلك بأن صورة صنيعهم مع الله تعالى حيث يتظاهرون بالآيمان وهم كفرون، وصورة صنيع الله تعالى معهم حيث أمر بأجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده أهل الدرك الأسفل، وصورة صنيع المؤمنين معهم حيث امتثلوا أمر الله تعالى فيهم فأجروا ذلك عليهم تشبه صورة المخادعة في الكلام إما استعارة تبعية في (يخادعون) وحده أو تمثيلية في الجملة وحيث أن ابتداء الفعل في باب المفاعلة من جانب الفاعل صريحاً وكون المفعول آتياً بمثل فعله مدلول عليه من عرض الكلام حسن إيراد ذلك في معرض الذم لما أسند إليه الفعل صريحاً وكون مقتضى المقام إيراد حالهم خاصة - كما قاله مولانا مفتي الديار الرومية - مما لا يخدش هذا الوجه الحسن أو يحجب - كما قيل - بأن المراد مخادعة رسول الله ﷺ وأوقع الفعل على غير ما يوقع عليه للملابسة بينهما وهي الخلقة فهناك مجاز عقلي في النسبة الإيقاعية وهذا ظاهر على رأى من يكتفى بالملابسة بين ماهو له وغير ماهو له، وأما على رأى من يعتبر ملابسة الفعل بغير ماهو له بأن يكون من معمولاته فلا، على أنه يبقى من الاشكال أن لا خدع من الرسول والمؤمنين ولا مجال لأن يكون الخدع من أحد الجانبين حقيقة ومن الآخر مجازاً لاتحاد اللفظ وكأن المجيب إما قائل بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز أو غير قائل بامتناع صدور الخدع من الرسول والمؤمنين حتى يتأتى لهم ما يريدون من إعلاء الدين ومصالح المسلمين. وقرأ ابن مسعود رضى الله تعالى عنه وأبو حنيفة - يخدعون - والجواب عما يلزم هو الجواب فيما لزم، وقد تأتى

(١) يروى بفتح الخاء وضمتها مع سكون الدال، وبضمهما مع فتح الدال، فالاول معناه أن الحرب ينقض أمرها بخدعة واحدة من الخداع أى أن المقاتل إذا خدع مرة واحدة لم يكن لها إزالة، وهو أفصح الروايات وأصحها، ومعنى الثاني هو الاسم من الخدع، ومعنى الثالث أن الحرب تخدع الرجال وتمنيهم ولا تنهى لهم كما يقال رجل لعبة وضحكة للذى يذكر اللاب والضحك فليفهم وليحفظ اه منه

فاعل بمعنى فعل كعافاني الله تعالى وعاقبت اللص فلا بعد في حل قراءة الجمهور على ذلك ويكون إثارة صيغة المفاعلة لإفادة المبالغة في الكيفية فإن الفعل متى غلب فيه بولغ به أوفى الكمية كما في الممارسة والمزاولة فانهم كانوا مداومين على الخدع (ويخادعون) إما بيان ليقول لا على وجه العطف إذ لا يجري عطف البيان في الجمل عند النحاة وإن أوهمه كلام أهل المعاني وإما استئناف يائي كأنه قيل لم يدعون الايمان كاذبين وماذا نفعلهم؟ فقيل يخادعون الخ، وهذا في الماكل كالأول ولعل الأول أولى وجوز أبو حيان كون هذه الجملة بدلا من صلة من بدل اشتغال أو حالا من الضمير المستكن في يقول أي يخادعين، وأبو البقاء أن يكون حالا من الضمير المستتر في مؤمنين، ولعل النفي متوجه للمقارنة لانفس الحال - كما في ما جاءني زيد، وقد طلع الفجر - (وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون) على أنه قد تجعل الحال ونحوها في مثل ذلك قيذا للنفي لا للنفي كما قررناه في - لم أبالغ - في اختصاره تقريرا، وجعل الجملة صفة للمؤمنين ممنوع لمكان النفي والقيود وليست حال الصفة كصفة الحال فلا عجب في تجويز إحداها ومنع الأخرى كما توهمه أبو حيان في بحره، نعم التعجب من كون الجملة بيانا للتعجب من كونهم من الناس كما لا يخفى. ثم إن الغرض من مخافة هؤلاء لمن خادعوه كالغرض من نفاقهم طبق النعل بالنعل فقد قصدوا تعظيمهم عند المؤمنين والتطلع على أسرارهم ليفشوها ورفع القتل عنهم أو ضرب الجزية عليهم والفوز بسهم من الغنائم ونحو ذلك وثمرة خداعة من خادعوه إياهم إن كانت حكم إلهية ومصالح دينية ربما يؤدي تركها إلى مفسدات لا تحصى ومحاذير لا تستقصى، وقرأ الحرمان وأبو عمرو: (وما يخادعون)، وقرأ باقي السبعة: (وما يخادعون) وقرأ الجارود وأبو طالوت: (وما يخادعون) - بضم الياء - مبنيا للمفعول. وقرأ بعضهم: (وما يخادعون) - بفتح الدال مبنيا للمفعول أيضا - وقرأ قتادة والعجلي: (وما يخادعون) من خدع مضاعفا مبنيا للفاعل، وبعضهم - بفتح الياء والخاء وتشديد الدال المكسورة - وماعدا القراءتين الأوليين شاذة وعليهما نصب أنفسهم على المفعولية الصرفة أو مع الفاعلية معنى، وأما على قراءة بناء الفعل للمفعول فهو إما على إسقاط الجار أي في أنفسهم أو عن أنفسهم أو على التمييز على رأى الكوفيين أو التشبيه بالمفعول على زعم بعضهم أو على أنه مفعول بتضمين الفعل يتنقصون مثلا، ولا يشكل على قراءة يخادعون أنه كيف يصح حصر الخداع على أنفسهم. وذلك يقتضى نفيه عن الله تعالى والمؤمنين، وقد أثبت أولا، وإن الخداعة إنما تكون في الظاهر بين اثنين فكيف يخادع أحد نفسه لأننا نقول المراد أن دائرة الخداع راجعة إليهم وضررها عائد عليهم فالخداع هنا هو الخداع الأول والحصر باعتبار أن ضرره عائد إلى أنفسهم فتكون العبارة الدالة عليه مجازاً أو كناية عن انحصار ضررها فيهم أو نجعل لفظ الخداع مجازاً مرسلًا عن ضرره في المرتبة الثانية، وكونه مجازاً باعتبار الأول كما قاله السعد غير ظاهر. وقد يقال إنهم خدعوا أنفسهم لما غروها بذلك وخدعتهم حيث حدثتهم بالأمان الخالية. فالمراد بالخداع غير الأول. والخادع والخادع متنايران بالاعتبار فالخداع على هذا مجاز عن إيهام الباطل وتصويره بصورة الحق، وحمله على حقيقته بعيد وكون ذلك من التجريد كقوله:

لا خيل عندك تهديها ولا مال فليسعد النطق إن لم يسعد الحال

لا يرتضى الذوق السليم كالقول بأن الكلام من باب المبالغة في امتناع خداعهم الله تعالى وللمؤمنين لأنه كما لا يخفى خداع الخادع لنفسه فيمتنع خداعه لها يمتنع خداع الله تعالى لعله والمؤمنون لا اطلاعهم بأعلامه تعالى أو الكناية عن أن مخالفتهم ومعاداتهم لله تعالى وأحبابه معاملة مع أنفسهم لأن الله تعالى والمؤمنين ينفعونهم كأنفسهم.

وبعضهم يجعل التعبير هنا بالخذاعة للبشاشة مع كون كل من المشاكل والمشاكل مجازاً وكل يعمل على شاكلته ﴿والنفس﴾ حقيقة الشيء وعينه ولا اختصاص لها بالأجسام لقوله تعالى: (كتب على نفسه الرحمة) (ويحذر الله نفسه) وتطلق على الجوهر البخارى اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الارادية وسماها الحكيم الروح الحيوانية وأول عضو تحله القلب إذ هو أول ما يخلق على المشهور، ومنه تفيض إلى الدماغ والكبد وسائر الأعضاء ولا يلزم من ذلك أن يكون منبت الاعصاب إذ من الجائز أن يكون العضو المستفيد منبتاً لآلة الاستفادة، وقيل: الدماغ لأنه المنبت ولم تقم دلالة قطعية على ذلك كما في شرح القانون للامام الرازى وكثيراً ما تطلق على الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهى الروح الامرية المرادة فى - من عرف نفسه فقد عرف ربه - وتسمى النفس الناطقة وتتنوع صفاتها تختلف أسماؤها وأحظى الاعضاء باشراف أنوارها المعنوية القلب أيضاً ولذلك الشرف قد يسمى نفساً، وبعضهم يسمى رأى بها، والظاهر فى الآية على ما قيل: المعنى الأول إذ المقصود بيان أن ضرر مخادعتهم راجع اليهم ولا يتخطاهم إلى غيرهم وليس بالمتعين كما لا يخفى، وتطلق على معان أخر ستسمعها مع تحقيق هذا المبحث إن شاء الله تعالى ■

وجملة ﴿وما يشعرون﴾ مستأنفة أو معطوفة على (وما يخدعون إلا أنفسهم) ومفعول (يشعرون) محذوف أى (وما يشعرون) أنهم يخدعونها أو أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون أو إطلاع الله تعالى نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم على خداعهم وكذبهم - كما روى ذلك عن ابن عباس - أو هلاك أنفسهم وإيقاعهم فى الشقاء الابدى بكفرهم ونفاقهم كما روى عن زيد، أو المراد لا يشعرون بشيء، ويحتمل - كما فى البحر - أن يكون (وما يشعرون) جملة حالية أى (وما يخدعون إلا أنفسهم) غير شاعرين بذلك ولو شعروا لما خادعوا، والشعور الادراك بالحواس الخمس الظاهرة ويكون بمعنى العلم، قال الراغب: شعرت كذا يستعمل بوجهين بأن يؤخذ من مس الشعر ويعبر به عن اللبس؛ ومنه استعمل المشاعر للحواس، فاذا قيل: فلان لا يشعر فذلك أبلغ فى الذم من أنه لا يسمع ولا يبصر لأن حس اللبس أعم من حس السمع والبصر ■ وتارة يقال: شعرت كذا أى أدركت شيئاً دقيقاً من قولهم شعرت به أى أصبت شعره نحو - أذنته ورأسه - وكان ذلك إشارة إلى قولهم فلان يشق الشعر إذا دق النظر، ومنه أخذ الشاعر لادراك دقائق المعانى انتهى. والآية تحتل نبي الشعور بمعنى العلم فعنى (لا يشعرون) لا يعلمون وكثيراً ماورد بهذا المعنى، وفى اللحاق نوع إشارة إليه، ويحتمل نفية بمعنى الادراك بالحواس فيجعل متعلق الفعل بالمحسوس الذى لا يخفى إلا على فاقد الحواس، ونفى ذلك نهاية الذم لأن من لا يشعر بالبدهى المحسوس مرتبته أدنى من مرتبة البهائم فهم كالانعام بل هم أضل. ولعل هذا أولى لما فيه من التهمك بهم مع الدلالة على نفى العلم بالطريق الاولى، وهو أيضاً أنسب بقوله تعالى: (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاة) كما لا يخفى. ﴿فى قلوبهم مرض فرادهم الله مرضاً ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون﴾ ١٠ المرض بفتح الراء كما قرأ الجمهور، وبسكونها كما قرأ الاصمعى عن أبى عمر - وعلى ما ذهب اليه أهل اللغة - حالة خارجة عن الطبع ضارة بالفعل ■ وعند الاطباء ما يقابل الصحة وهى الحالة التى تصدر عنها الافعال سليمة، والمراد من الافعال ماهو متعارف وهى إما طبيعية كالنمو أو حيوانية كالنفس أو نفسانية كجودة الفكر، فالحول والحذب مثلاً مرض عندهم دون أهل اللغة وقد يطلق المرض لغة على أثره وهو الألم كما قاله جمع ممن يوثق بهم، وعلى الظلمة كما فى قوله:

في ليلة مرضت من كل ناحية فما يحس بها نجم ولا قر

وعلى ضعف القلب وفقوره كما قاله غير واحد ويطلق مجازاً على ما يعرض المرء مما يخل بكال نفسه كالبغيضاء والغفلة وسوء العقيدة والحسد وغير ذلك من موانع السمكالات المشابهة لاختلال البدن المانع عن الملاذ والمؤدية إلى الهلاك الروحاني الذي هو أعظم من الهلاك الجسماني، والمنقول عن ابن مسعود وابن عباس ومجاهد وقتادة وسائر السلف الصالح حمل المرض في الآية على المعنى المجازي . ولا شك أن قلوب المنافقين كانت ملأى من تلك الخبائث التي منعهم مما منعهم وأوصلتهم إلى الدرك الأسفل من النار . ولا مانع عند بعضهم أن يحمل المرض أيضاً على حقيقته الذي هو الظلمة (ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات) وكذا على الألم فان في قلوب أولئك ألماً عظيماً بواسطة شوكه الاسلام وانتظام أمورهم غاية الانتظام ، فالآية على هذا محتملة للمعنيين ونصب القرينة المانعة في المجاز إنما يشترط في تعيينه دون احتمالها فاذا تضمن نكتة ساوى الحقيقة فيمكن الحمل عليهما نظراً إلى الاصاله والنسبة إلا أنه يرد هنا أن الألم مطلقاً ليس حقيقة المرض بل حقيقته الألم لسوء المزاج وهو مفقود في المنافقين والقول بأن حالهم التي هم عليها تقضى اليه في غاية الركاكة على أن قلوب أولئك لو كانت مريضة لكانت أجسامهم كذلك أو لكان الحام عاجلهم ويشهد لذلك الحديث النبوي والقانون الطبي ، أما الأول فلقوله ﷺ : « إن في الجسد مضغة » الحديث ، وأما الثاني فلأن الحكماء بعد أن بينوا تشريح القلب قالوا إذا حصلت فيه مادة غليظة فان تمكنت منه ومن غلافه أو من أحدهما عاجلت المنية صاحبه وإن لم تتمكن تأخرت الحياة مدة يسيرة ولا سبيل إلى بقائها مع مرض القلب ، فالأولى دراية ورواية حملة على المعنى المجازي - ومنه الجبن والخور - وقد داخل ذلك قلوب المنافقين حين شاهدوا من رسول الله ﷺ والمؤمنين ما شاهدوا . والتنون للدلالة على أنه نوع غير ما يتعارفه الناس من الأمراض ، ولم يجمع كما جمع القلوب لان تعداد المحال يدل على تعداد الحال عقلاً فاكنتي بجمعها عن جمعه . والجملة الأولى إما مستأنفة لبيان الموجب لخداعهم وما هم فيه من النفاق أو مقرر لما يفيد (وما هم بمؤمنين) من استمرار عدم إيمانهم أو تعليل له كأنه قيل : ما بالهم لا يؤمنون ؟ فقال : (في قلوبهم مرض) يمنعه أو مقرر لعدم الشعور وإن كان سبيل قوله : (وما يشعرون) سبيل الاعتراض - على ما قيل - وجملة فزادهم الله مرضاً إما دعائية معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه والمعتضة قد تفتن بالفاء كما في قوله : واعلم فلم المرء ينفعه أن سوف يأتي كلاً قادراً

كما صرح به في التلويح وغيره نقلاً عن النحاة أو إخبارية معطوفة على الأولى وعطف الماضي على الاسمية لنكتة إن أريد في الأولى أن ذلك لم يزل غصاً طرياً إلى زمن الاخبار ، وفي الثانية أن ذلك سبب لازدياد مرضهم المحقق إذ لولا تدنس فطرتهم لازدادوا بما من الله تعالى به على المؤمنين شفاء ولا يتكرر هذا مع قوله تعالى : (يمدهم في طغيانهم) للفرق بين زيادة المرض وزيادة الطغيان على أنه لا مانع من زيادة التوكيد مع بعد المسافة ، وأيضاً الدعاء إن لم يكن جارياً على لسان العباد أو مراداً به مجرد السبب والتنقيص يكون إيجاباً منه سبحانه فيقول إلى ما آل اليه الاخبار وزيادة الله تعالى مرضهم إما بتضعيف حسدهم بزيادة نعم الله تعالى على رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين أو ظلمة قلوبهم بتجدد كفرهم بما ينزله سبحانه شيئاً فشيئاً من الآيات والذكر الحكيم فهم في ظلمات بعضها فوق بعض أو بتكثير خوفهم ورعبهم المترتب عليه ترك مجاهدتهم بالكفر بسبب

إمداد الله تعالى الاسلام ورفع أعلامه على أعلام الاعزاز والاحترام . أو باعظام الألم بزيادة الغموم وإيقاد نيران الغموم

والغم يخترم النفوس نحافة ويشيب ناصية الصبي ويهرم

ويكون ذلك بتكاليف الله تعالى لهم المتجددة وفعلهم لها مع كفرهم بها وبتكليف النبي ﷺ لهم ببعض الأمور وتخلفهم عنه الجالب لما يكرهونه من لومهم وسوء الظن بهم فيغتمون إن فعلوا وإن تركوا ونسبة الزيادة إلى الله تعالى حقيقة ولو فسرت بالطبع فانه سبحانه الفاعل الحقيقي بالاسباب وبغيرها ولا يقيح منه شيء، وبعضهم جعل الاسناد مجازاً في بعض الوجوه ولعله نزعة اعتزالية، وأغرب بعضهم فقال: الاسناد مجازي كيفما كان المرض . وحمل على أن المراد أنه ليس هنا من يزيدهم مرضاً حقيقة على رأي الشيخ عبد القاهر في أنه لا يلزم في الاسناد المجازي أن يكون للفعل فاعل يكون الاسناد اليه حقيقة مثل يزيدك وجهه حسناً إذا مازدته نظراً

فتدبر، وإنما عدى سبحانه الزيادة اليهم لا إلى القلوب فلم يقل فزادها إما ارتكاباً لحذف المضاف - أي فزاد الله قلوبهم مرضاً - أو إشارة إلى أن مرض القلب مرض لسائر الجسد أو رمزاً إلى أن القلب هو النفس الناطقة ولولاها ما كان الانسان إنساناً وإعادة مرض منكرأ لكونه مغايراً للاول ضرورة أن المزيد يغير المزيد عليه، وتوهم من زعم أنه من وضع المظهر موضع المضمحل، والتكثير للتفخيم، والاليم فاعل من الألم بمعنى مفعول كالسميع بمعنى مسمع، وعلى ما ذهب اليه الزحشرى من ألم الثلاثي كوجيع من وجع، وإسناده إلى العذاب مجاز على حد جد جرده، ولم يثبت عنده فعيل بمعنى مفعول وجعل بديع السموات من باب الصفة المشبهة أي بديعة سمواته، وسميع في قوله :

أمن ريحانة الداعي السميع يؤرقني وأصحابي هجوع

بمعنى سامع - أي أمن ريحانة داع من قلبي سامع لدعاء داعيها - بدليل ما بعده فإن أكثر القلق والأرق إنما يكون من دواعي النفس وأفكارها فعلى هذا يكون تفسيره بمؤلّم اسم فاعل بيان لحاصل المعنى، وقد أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: كل شيء في القرآن أليم فهو موجه، وقد جمع للناقضين نوعان من العذاب، عظيم، وأليم، وذلك للتخصيص بالذكر هنا والاندراج مع الكفار هناك، قيل: وهذه الجملة معترضة لبيان وعيد النفاق والخداع والباء إمالة للبدلية (ما) إمالة مصدرية مؤولة بمصدر كان إن كان أو بمصدر متصيد من الخبر كالسكذب وإمالة موصولة، واستظهره أبو البقاء بأن الضمير المقدر عائد على ما أورده في البحر بأنه لا يلزم أن يكون ثم مقدر بل من قرأ يكذبون بالتخفيف وهم الكوفيون فالفعل غير متعد ومن قرأ بالتشديد كنافع وابن كثير وأبي عمر فالمفعول محذوف لفهم المعنى والتقدير بكونهم يكذبون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيما جاء به، ويحتمل أن يكون المشدد في معنى المخفف للمبالغة في الكيف كما قالوا في - بأن الشيء وبين، وصدق وصدق - وقد يكون التضعيف للزيادة في الحكم - كموت الأبل - ويحتمل أن يكون من كذب الوحش إذا جرى ووقف لينظر ما وراءه، وتلك حال المتحير وهي حال المنافق في الكلام حينئذ استعارة تبعية تمثيلية أو تبعية أو تمثيلية ويشهد لهذا المعنى قوله: ﷺ «مثل المنافق كمثل الشاة العائرة بين الغنمين تعير إلى هذه مرة وإلى هذه مرة» والجار والمجرور صفة لعذاب لا لأليم كما قاله أبو البقاء لأن الأصل في الصفة أن لا توصف بالكذب هو الأخبار عن الشيء النسبة أو الموضوع على خلاف

ما هو عليه في نفس الأمر عندنا، وفي الاعتقاد عند النظام، وفيه ما عند الجاحظ، وكل مقصود محمود يمكن التواصل إليه بالصدق والكذب جميعاً فالكذب فيه حرام لعدم الحاجة إليه فإن لم يمكن إلا بالكذب فالكذب فيه مباح إن كان تحصيل ذلك المقصود مباحاً وواجب إن كان واجباً، وصرح في الحديث بجوازه في ثلاث مواطن، في الحرب، وإصلاح ذات البين، وكذب الرجل لامرأته ليرضيها ولا حصرو لهذا جاز تلقين الذين أقرؤا بالحدود الرجوع عن الإقرار فينبغي أن يقابل بين مفسدة الكذب والمفسدة المترتبة على الصدق فإن كانت المفسدة في الصدق أشد ضرراً فله الكذب وإن كان عكسه أو شك حرم عليه، فما قاله الامام البيضاوي عفا الله تعالى عنه من أن الكذب حرام كله يوشك أن يكون مما سها فيه. وفي الآية تحريض للؤمنين على ما هم عليه من الصدق والتصديق فإن المؤمن إذا سمع ترتب العذاب على الكذب دون النفاق الذي هو تخيل في نفسه تغليظ اسم الكذب وتصور سماجته فازجر عنه أعظم انزجار، وهذا ظاهر على قراءة التخفيف ويمكن في غيرها أيضاً لأن نسبة الصادق إلى الكذب كذب، وكذا كثرت وإن تكلف في المعنى الأخير، وقيل: إنه مأخوذ من كذب المتعدي كأنه يكذب رأيه فيقف لينظر لكن لما كثرت استعماله في هذا المعنى وكانت حالة المناقش شبيهة بهذا جاز أن يستعار منها ما يمكن على بعد بعيد ذلك التحريض، ولا يرد على تحريم الكذب في بعض وجوه ما روي في حديث الشفاعة عن إبراهيم عليه السلام أنه يقول: «لست لها إني كذبت ثلاث كذبات» - وعنى كما في رواية أحمد - (إني سقيم) و(بل فعله كبيرهم)، وقوله للبلك في جواب سؤاله عن امرأته سارة: هي أختي حين أراد غضبها، وكان من طريق السياسة التعرض لذات الأزواج دون غيرهن بدون رضاهن فلها إن كانت من الكذب المحرم فأين العصمة وهو أبو الانبياء؟ وإن لم تكن كذلك فقد أخبر يوم القيامة بخلاف الواقع وحاشاه حيث أن المفهوم من ذلك الكلام أني أذنبت فأستحي أن أشفع، وهل يستحي بما لا إثم فيه ولقوة هذه الشبهة قطع الرازي بكذب الرواية صيانة لساحة إبراهيم عليه السلام لأنا نقول إن ذلك من المعارض، وفيها مندوحة عن الكذب، وقد صدرت من سيد أولى العصمة ﷺ كقوله مما في حديث الهجرة: وتسميته كذباً على سبيل الاستعارة للاشتراك في الصورة فهي من المعارض الصادقة كما ستراه بأحسن وجه إن شاء الله تعالى في موضعه لكنها لما كانت مبنية على لين العريكة مع الأعداء، ومثله من تكفل الله تعالى بحمايته يناسبه المبالغة - فلعله دوله عن الأولى بمقامه - عد ذلك في ذلك المقام ذنباً وسماه كذباً لكونه على صور - وما وقع لئينا عليه الصلاة والسلام من ذلك لم يقع في مثل هذا المقام حتى يستحي منه فلكل مقام مقال، على أنا نقول إنها لو كانت كذباً حقيقة لا ضرر فيها ولا استحياء منها، كيف وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم: «ما منها كذبة إلا جادل بها عن دين الله تعالى فهي من الكذب المباح» لكن لما كان مقام الشفاعة هو المقام المحمود المخبوء للحيث لا الخليل أظهر الاستحياء للدفع عنه بما يظن أنه مما يوجب ذلك وهو لا يوجهه. وفي ذلك من التواضع وإظهار العجز والدفع بالتي هي أحسن مما لا يخفى فكانه قال: أنا لا آمن من العتاب على كذب مباح فكيف لي بالشفاعة لكم في هذا المقام فليحفظ. ثم إن الاتيان بالأفعال المضارعة في أخبار الأفعال الماضية الناقصة أمر مستفيض - كأصبح يقول كذا، وكادت تزيغ قلوب فريق منهم - ومعناه أنه في الماضي كان مستمراً متجدداً بتعاقب الأمثال والمضى والاستقبال بالنسبة لزمان الحكم، وقد عد الاستمرار من معاني (كان) فلا إشكال في (بما كانوا يكذبون) حيث دللت (كان) على انتساب الكذب إليهم في الماضي ويكذبون على انتسابه في الحال والاستقبال

والزمان فهما مختلف ودفعه بأن (كان) دالة على الاستمرار في جميع الأزمنة - ويكذبون - دل على الاستمرار التجددى الداخلى فى جميع الأزمنة على علته يغنى الله تعالى عنه . وأمال حمزة فزادهم فى عشرة أفعال ووافقه ابن ذكوان فى إمالة جاء وشاء وزاد هذه . وعنه خلاف فى زاد غيرها، والإمالة لتيمم والتفخيم للحجاز . وقد نظم أبو حيان تلك العشرة فقال :

وعشرة أفعال تمال حمزة فجاء وشاء ضاق ران وكملا
بزاد وخاب طاب خاف معا وحا ق زاغ سوى الأحزاب مع صاها فلا

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ١١ ﴾ اختلف فى هذه الجملة فقيل معطوفة على - يكذبون - لأنه أقرب وليفيد تسببه للعذاب أيضا وليؤذن أن صفة الفساد يحترز منها كما يحترز عن الكذب . ووجه إفادته لتسبب الفساد للعذاب أنه داخل فى حيز صلة الموصول الواقع سببا إذ المعنى فى قولهم : (إنما نحن مصلحون) إنكار لدعائهم أن مانسب لهم منه صلاح وهو عناد وإصرار على الفساد والإصرار على ذلك فساد وإثم، وهذا الذى مال إليه الرخشى - وهو مبنى على عدم الاحتياج إلى ضمير فى الجملة - يعود إلى (ما) فإنه يغتفر فى التابع ما لا يغتفر فى المتبوع وإلا يكون التقدير - ولهم عذاب أليم - بالذى كانوا إذا قيل لهم الخ وهو غير منتظم وكأن من يجعل (ما) مصدرية يجعل الوصل (بكان) حيث لم يهد وصلها بالجملة الشرطية نعم يرد أن قوله تعالى : (إنما نحن مصلحون) كذب فيؤول المعنى إلى استحقاق العذاب بالكذب وعطف التفسير مما يأباه الذوق والاستعمال (١) ومن هنا قيل : بأن هذا العطف وجيه على قراءة يكذبون بالتشديد على أحد احتمالاته ليكون سببا للجمع بين ذمهم بالكذب والتكذيب . وقول مولانا مفتى الديار الرومية فى الاعتراض : أن هذا النحو من التعليل حقه أن يكون بأوصاف ظاهرة العلية مسلبة الثبوت للبوصف غنية عن البيان لشهرة الاتصاف بها عند السامع أو لسبق الذكر صريحا أو استلزاما ، ولأريب فى أن هذه الشرطية غير معلومة الاتصاف بوجه - حتى تستحق الانتظام فى سلك التعليل - لا يخفى ما فيه على من أبعن النظر ، وقيل : معطوفة على يقول لسلامته بما فى ذلك العطف من الدغدغة ولتكون الآيات حينئذ على نمط تعديد قبائحهم وإفادتها اتصافهم بكل من تلك الأوصاف استقلالاً وقصداً ودلالتها على لحوق العذاب بسبب كذبهم الذى هو أدنى أحوالهم فإظنك بسائرهما؟ ولكون هذا الماضى لمكان إذا مستقبلا حسن العطف ، وفيه أن مآل هذه الجملة الكذب كما أشير إليه فلا تغاير سابقها ولوسلم التغاير بالاعتبار وضم القيود فهى جزء الصلة أو الصفة وكلاهما يقتضى عدم الاستقلال، وأيضا كون ذلك الكذب أدنى أحوالهم لا يقبل عند من له أدنى عقل على أن تخلل البيان والاستئناف وإن لم يكن أجنبيا بين أجزاء الصلة أو الصفة لا يخلو عن استهجان فالذى أميل إليه وأعول دون هذين الأمرين عليه ما اختاره المدقق فى الكشف ، وقريب منه كلام أبى حيان فى البحر أنها معطوفة على قوله : (ومن الناس من يقول) لبيان حالهم فى ادعاء الايمان وكذبهم فيه أولا ثم بيان حالهم فى انهم ما هم فى باطلهم ورؤية القبيح حسنا والفساد صلاحا ثانيا ، ويجعل المعتمد بالعطف بمجموع الأحوال وإن لزم فيه عطف الفعلية على الاسمية فهو أرجح بحسب السياق ونمط تعديد القبائح ، وما قيل عليه إنه ليس مما يعتد به وإن توهم كونه أوفى بتأدية هذه المعانى وذلك لعدم دلالة على اندراج هذه الصفة وما بعدها فى قصة المنافقين وبيان أحوالهم إذ لا يحسن حينئذ عود الضمائر

التي فيها إليهم - كما يشهد به سلامة الفطرة لمن له أدنى دربة بأساليب الكلام - كلام خارج عن دائرة الانصاف كما يشهد به سلامة الفطرة من داء التعصب والاعتساف فان عود الضمائر رابط للصفات بهم وسوق الكلام مناد عليه، وقد يأتي في القصة الواحدة جملة مستأنفة بغير عطف فإذا لم ينافه الاستئناف رأسا كيف ينافيه العطف على أوله المستأنف، والعطف إنما يقتضي مغايرة الأحوال لا مغايرة القصص وأصحابها وما أخرجه ابن جرير عن سليمان رضي الله تعالى عنه - من أن أهل هذه الآية لم يأتوا بعد - ليس المراد به أنها مخصوصة بقوم آخرين كما يشعر به الظاهر بل إنها لا تختص بمن كان من المنافقين وإن نزلت فيهم إذ خصوص السبب لا ينافي عموم النظم، ثم القائل للمنافقين في عصر النزول هذا القول إما النبي ﷺ تبليغا عن الله سبحانه الخبر له بنفاقهم وأنه عليه الصلاة والسلام بلغه عنهم ذلك ولم يقطع به فنصحهم فأجابوه بما أجابوه أو بعض المؤمنين الظانين بهم المتفرسين بنور الايمان فيهم أو بعض من كانوا يلقون إليه الفساد فلا يقبله منهم لا مرما فينقلب واعظا لهم قائلا (لا تفسدوا)، والفساد التغير عن حالة الاعتدال والاستقامة ونقيضه الصلاح، والمعنى لا تفعلوا ما يؤدي إلى الفساد - وهو هنا الكفر كما قاله ابن عباس - أو المعاصي - كما قاله أبو العالية - أو النفاق الذي صافوا به الكفار فأطلعوهم على أسرار المؤمنين فان كل ذلك يؤدي - ولو بالوسائط - إلى خراب الأرض وقلة الخير ونزع البركة وتعطل المنافع، وإذا كان القائل بعض من كانوا يلقون إليه الفساد فلا يقبله ممن شاركهم في الكفر يحمل الفساد على هيج الحروب والفتن الموجب لانتفاء الاستقامة ومشغولية الناس بعضهم ببعض فيهلك الحرث والنسل. ولعل النهي عن ذلك لخور أو تأمل في العاقبة وإراحة النفس عما ضرره أكبر من نفعه مما تميل إليه الخذاق. على أن في أذهان كثير من الكفار إذ ذاك توقع ما ينفى عن القتال من وقوع مكروه بالمؤمنين (ويأبى الله إلا أن يتم نوره)، ولا يخفى ما في هذا الوجه من التكلف والمراد من - الأرض - جنسها أو المدينة المنورة، والحل على جميع الأرض ليس بشيء إذ تعريف المفرد يفيد استيعاب الافراد لا الاجزاء، اللهم إلا أن يعتبر كل بقعة أرضا، لكن يبقى أنه لا معنى للحمل على الاستغراق باعتبار تحقق الحكم في فرد واحد وليس ذكر الأرض مجرد التأكيد بل في ذلك تنبيه على أن الفساد واقع في دار مملوكة لمنعم أسكنكم بها وخولكم بنعمها

وأفبح خلق الله من بات عاصيا لمن بات في نعمائه يتقلب

وإنما للحصر كما جرى عليه بعض النحويين وأهل الأصول، واختار في البحر أن الحصر يفهم من السياق ولم تدل عليه وضعا، وجعل القول بكونها مركبة من (ما) النافية دخل عليها (أن) التي للاثبات فأفادت الحصر قولاً ركيكا صادر عن غير عارف بالنحو. ومعنى (إنما نحن مصلحون) مقصرون على الإصلاح المحض الذي لم يشبه شيء من وجوه الفساد وقد بلغ في الوضوح بحيث لا ينبغي أن يرتاب فيه، والقصر إما قصر أفراد أو قلب وهذا إما ناشئ عن جهل مركب فاعتقدوا الفساد صلاحا فأصروا واستكبروا استكباراً

يقضى على المرء في أيام محتته حتى يرى حسنا ما ليس بالحسن

وإما جار على عادتهم في الكذب وقولهم بأفواهم ما ليس في قلوبهم، وقرأ هشام والكسائي (قيل) باشمام الضم ليكون دالا على الواو المنقلبة، وقول: باخلاص الضم وسكون الواو لغة لهذيل ولم يقرأ بها.

﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ ١٢﴾ رد لدعواهم المحكية على أبلغ وجه حيث سلك فيه مسلك الاستئناف المؤدى إلى زيادة تمكن الحكم في ذهن السامع مع تأكيد الحكم وتحقيقه (بأن، وألا) بناء

على تركها من همزة الاستفهام الانكارى الذى هو نفي معنى (ولا) النافية فهو نفي نفى فيفيد الاثبات بطريق برهانى أبلغ من غيره - ولا فادتها التحقيق - كما قال ناصر الدين : لا يكاد تقع الجملة بعدها إلا مصدرة بما يتلقى به القسم (كان، واللام، وحرف النفي) والذى ارتضاه الكثير أنها بسيطة لالانها تدخل على أن المشددة و(لا) النافية لا تدخل عليها إذ قد يقال : انفسخ بعد التركيب حكمها الاصلى بل لأن الاصل البساطة - ودعوى لا يكاد الخ لا تكاد تسلم كيف وقد دخلت على رب وحذا وبالنداء فى - ألا رب يوم صالح لك منهما - و - ألا حذا هند وأرض بها هند - و - ألا يا قيس والضحاك سيرا - وضم إلى ذلك تعريف الخبر وتوسيط الفصل وأشار : (لا يشعرون) على وجه إلى أن كونهم من المفسدين قد ظهر ظهور المحسوس بالمشاعر وإن لم يدركوه ، وأتى سبحانه بالاستدراك هنا ولم يأت به بعد المخادعة لأن المخادعة هناك لم يتقدمها ما يتوهم منه الشعور توهمها يقتضى تعقبه بالرفع بخلاف ما هنا فانهم لما نهوا عما تعاطوه من الفساد الذى لا يخفى على ذوى العقول فأجابوه بادعاء أنهم على خلافه ، وأخبر سبحانه بفسادهم كانوا حقيقين بالعلم به مع أنهم ليسوا كذلك فكان محلا للاستدراك ، وما يقال : من أنه لا ذم على من أفسد ولم يعلم وإنما الذم على من أفسد عن علم ، يدفعه أن المقصر فى العلم مع التمكن منه مذموم بل لا ريب بل ربما يقال إنه أسوأ حالا من غيره ، وهذا كله على تقدير أن يكون مفعول (لا يشعرون) محذوفا مقدراً بأنهم مفسدون ، ويحتمل أن يقدر أن وبال ذلك الفساد يرجع اليهم ، أو أنا نعلم أنهم مفسدون ويكون (ألا إنهم هم المفسدون) لافادة لازم فائدة الخبر بناء على أنهم عالمون بالخبر جاحدون له كما هو عادتهم المستمرة ، ويبعد هذا إذا كان المنافقون أهل كتاب - ويحتمل أن لا ينوى محذوف وهو أبلغ فى الذم . وفيه مزيد تسلية له ﷺ إذ من كان من أهل الجهل لا ينبغي للعالم أن يدترث بمخالفته ، وفى التأويلات - لعلم الهدى - إن هذه الآية حجة على المعتزلة فى أن التكليف لا يتوجه بدون العلم بالمكلف به وأن الحجة لا تلزم بدون المعرفة فان الله تعالى أخبر أن ما صنعوا من النفاق إفساد منهم مع عدم العلم فلو كان حقيقة العلم شرطاً للتكليف ولا علم لهم به لم يكن صنيعهم إفساداً لأن الافساد ارتكاب المنهى عنه فاذا لم يكن النهى قائماً عليهم عن النفاق لم يكن فعلهم إفساداً فحيث كان إفساداً دل على أن التكليف يعتمد قيام آلة العلم والتمكن من المعرفة لاحقيقة المعرفة فيكون حجة عليهم . وهذه المسألة متفرعة على مسألة مقارنة القدرة للفعل وعدمها . وأنت تعلم أنه مع قيام الاحتمال يقعد على العجز الاستدلال ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ ﴾ إشارة إلى التحلية بالحاء المهملة - كما أن لا تفسدوا إشارة إلى التخلية بالحاء المعجمة - ولذا قدم ، وليس هنا ما يدل على أن الاعمال داخلة فى كمال الايمان أو فى حقيقته - كما قيل - لأن اعتبار ترك الفساد لدلالته على التكذيب المنافى للايمان وحذف المؤمن به لظهوره أو أريد افعلوا الايمان و (الكاف) فى موضع نصب ، وأكثر النحاة يجعلونها نعتاً لمصدر محذوف - أى إيماناً كما آمن الناس - وسيبويه لا يجوز حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه فى هذا الموضع ويجعلها منصوبة على الحال من المصدر المضمم المفهوم من الفعل ولم تجعل متعلقة بآمنوا والظرف لغو بناء على أن الكاف لا تكون كذلك و(ما) إما مصدرية أو كافة ولم تجعل موصولة لما فيه من التكلف ، والمعنى على المصدرية آمنوا إيماناً مشابهاً لإيمان الناس ، وعلى الكف حققوا إيمانكم كما تحقق إيمان الناس وذلك بأن يكون مقروناً بالاخلاص خالصاً عن شوائب النفاق ، والمراد من الناس الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ومن معه من المؤمنين مطلقاً - كما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - وهم نصب عين أولى الغين ، وملتفت

خواطرهم لتأملهم منهم، وقد مر ذكرهم أيضاً لدخولهم دخولا أوليا في الذين آمنوا فآلعهده خارجي، أو خارجي ذكرى، أو من آمن من أبناء جنسهم - كعبد الله بن سلام - كما قاله جماعة من وجوه الصحابة، أو المراد الكاهلون في الإنسانية الذين يعد من عداهم في عداد البهائم في فقد التمييز بين الحق والباطل، فاللام إما للجنس أو للاستغراق واستدل بالآية على أن الإقرار بالسار إيمان وإلا لم يفد التقييد، وكونه للترغيب بأباد إرادهم التشبيه في الجواب، والجواب عنه بعد إمكان معارضته بقوله تعالى (وما هم بمؤمنين) أنه لا خلاف في جواز إطلاق الإيمان على التصديق اللساني لكن من حيث أنه ترجمة عما في القلب أقيم مقامه إنما النزاع في كونه مسمى الإيمان في نفسه ووضع الشارع إياه له مع قطع النظر عما في الضمير على ما بين لك في محله، ولما طلب من المنافق الإيمان دل ذلك على قبول توبة الزنديق فان لا يكتننها أو تكتننه فانه أخوها غذته أمه بلبانها

نعم إن كان معروفا بالزندقة داعيا إليها ولم يتب قبل الأخذ قتل كالساحر ولم تقبل توبته كما أفتى به جمع من المحققين ﴿قَالُوا أَتُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ﴾ أرادوا لا يكون ذلك أصلا فالهمزة للانكار الإبطالي - وعنوا بالسفهاء إما أولئك الناس المتقدمين أو الجنس (١) بأسره وأولئك السكرام والعقلاء الفخام داخلون فيه بزعمهم الفاسد دخولا أوليا. وأبعد من ذهب إلى أن اللام للصفة الغالبة كما في العيوق لأنه لم يغلب هذا الوصف على أناس مخصوصين إلا أن يدعى غلبته فيما بينهم قاتلهم الله أنى يؤفكون - والسفه - الخفة والتحريك والاضطراب، وشاع في نقصان العقل والرأى وإنما سفهوه جهلا منهم حيث اشتغلوا بما لا يحصى في زعمهم ويحتمل أن يكون ذلك من باب التجلد حذرا من الشماتة إن فسر الناس بمن آمن منهم، واليهود قوم بهت، وقد استشكل هذه الآية كثير من العلماء بأنه إذا كان القائل المؤمنين - كما هو الظاهر - والحجيب المنافقين يلزم أن يكونوا مظهرين للكفر إذا لقوا المؤمنين فأين النفاق وهو المفهوم من السياق والسياق؟ وأجيب بأن هذا الجواب كان فيما بينهم وحكام الله تعالى عنهم ورده عليهم، وليس الجواب ما يقال مواجهة فقط فقد استفاض من الخلف إطلاق لفظ الجواب على رد كلام السلف مع بعد العهد من غير تكبير، وقيل: (إذا) هنا بمعنى لو تحقيقا لا بطنانهم الكفر وأنهم على حال تقتضى أنهم لو قيل لهم كذا قالوا كذا - كما قيل مثله في قوله - وإذا ما لمته وحدى، وقيل: إنه كان بحضرة المسلمين لكن مساررة بينهم وأظهره عالم السرو والنجوى، وقيل: كان عند من لم يفش سرهم من المؤمنين لقراءة أو لمصلحة ما، وذكر مولانا مفتي الديار الرومية أن الحق الذي لا محيد عنه أن قولهم هذا وإن صدر بمحضر من الناصحين لا يقتضى كونهم من المجاهرين فانه ضرب من الكفر أنيق وفن في النفاق عريق لأنه كلام محتمل للشر - كما ذكره في تفسيره - وللخير بأن يحمل على ادعاء الإيمان كإيمان الناس وإنكار ما اتهموا به من النفاق على معنى - أتؤمن كما آمن السفهاء والمجانين الذين لا اعتداد بإيمانهم لو آمنوا - ولا تؤمن كإيمان الناس حتى تأمرونا بذلك، وقد خاطبوا به الناصحين استهزاء بهم مرأين لارادة المعنى الأخير وهم معولون على الأول، والشرع ينظر للظاهر وعند الله تعالى علم السرائر، ولهذا سكت المؤمنون ورد الله سبحانه عليهم ما كانوا يسرون، فالكلام كناية عن كمال إيمانهم ولم يكن في قلب تلك الكناية نكايه فهو على مشاكلة قولهم (اسمع غير مسمع) في احتمال الشر والخير ولذلك نهى عنه، وجعل رحمه الله تعالى قوله تعالى في الحكاية عنهم (إنما نحن مصلحون) من هذا القبيل أيضا، وإلى ذلك مال مولانا الشهاب الخفاجي وادعى أنه من بنات أفكاره، وعندى أنه ليس بشيء لأن (أتؤمن) لانكار الفعل في الحال وقولهم (كما آمن) السفهاء بصيغة الماضي صريح

(١) أي جنس السفهاء على ما يريد به بعض الأصوليين من بطلان الجمعية، أو جنس السفهاء بوصف الجمعية على ما هو قانون المربية اهـ

في نسبتهم السفاهة إلى المؤمنين لايمانهم فلا تورية ولا نفاق، ولعله لما رأى صيغة الماضي زاد في بيان المعنى لو آمنوا، ولا أدري من أين أتى به * ولا يصلح العطار ما أفسد الدهر * فالأهون بعض هاتيك الوجوه، وقوله: إن إبراز ما صدر عن أحد المتحاورين في الخلاء في معرض ماجرى بينهما في مقام المحاورة بما لا عهد به في الكلام - فضلا عما هو في منصب الإعجاز لا يخفى ما فيه - على من اطلع على محاورات الناس قديماً وحديثاً (والله يقول الحق وهو

يهدي السبيل) ﴿الْأَنَّهُمْ هُمُ السَّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ ١٣﴾ رد وأشنع تجهيل حسبما أشير إليه فيما سلف، وإعما قال سبحانه هنا: (لا يعلمون) وهناك (لا يشعرون) لأن المثبت لهم هناك هو الفساد وهو مما يدرك بأدنى تأمل ولا يحتاج إلى كثير فكر، فنفي عنهم ما يدرك بالمشاعر مبالغة في تجهيلهم، والمثبت هنا السفه والمصدر به الأمر بالايان وذلك مما يحتاج إلى نظر تام يفرض إلى الايمان والتصديق ولم يقع منهم الأمور به فناسب ذلك نفي العلم عنهم، ولأن السفه خفة العقل والجهل بالأمور - على ما قيل - فيناسبه أتم مناسبة نفي العلم، وهذا مبنى على ما هو الظاهر في المفعول وعلى غير الظاهر غير ظاهر فندبر ■ ثم اعلم أنه إذا التقت الهمزتان والأولى مضمومة والثانية مفتوحة من كلمتين نحو السفهاء، ألا ففي ذلك أوجه. تحقيق الهمزتين وبذلك قرأ الكوفيون وابن عامر وتحقيق الأولى وتخفيف الثانية بابدالها واواً وبذلك قرأ الحرميان وأبو عمرو. وتسهيل الأولى بجعلها بين الهمزة والواو. وتحقيق الثانية وتسهيل الأولى وإبدال الثانية واواً، وأجاز قوم جعل الهمزتين بين بين ومنعه آخرون ■

﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا﴾ بيان لدأب المنافقين وأنهم إذا استقبلوا المؤمنين دفعوهم عن أنفسهم بقولهم آمنا استهزاء فلا يتوهم أنه مكرر مع أول القصة لأنه إبداء لخبثهم ومكرهم وكشف عن إفراطهم في الدعارة وادعاء أنهم مثل المؤمنين في الايمان الحقيقي وأنهم أحاطوه من جانبيه على أنه لو لم يكن هذا لا ينبغي أن يتوهم تكرار أيضاً لأن المعنى - ومن الناس من يتفوه بالايان نفاقاً للخداع - وذلك التفوه عند لقاء المؤمنين وليس هذا من التكرار بشيء لما فيه من التقيد وزيادة البيان وأنهم ضموا إلى الخداع الاستهزاء، وأنهم لا يتفوهون بذلك إلا عند الحاجة، والقول بأن المراد (بآمنا) أولاً الاخبار عن إحداث الايمان وهنا عن إحداث إخلاص الايمان بما ارتضاه الامام - ولا أقدي به - وتأنيده له بأن الاقرار اللساني كان معلوماً منهم غير محتاج للبيان وإنما المشكوك الاخلاص القلبي - فيجب إرادته - يدفعه النظر من ذى ذوق فيما حررناه. واللقاء استقبال الشخص قريباً منه وهو أحد أربعة عشر (١) مصدراً للقي. وقرأ أبو حنيفة وابن السميع لا قوا، وجعله في البحر بمعنى الفعل المجرد، وحذف المفعول في آمنا قيل اكتفاء بالتقيد قبل (بالله وباليوم الآخر) وقيل: المراد آمنا بما آمتم به، وأبعد من قال أرادوا الايمان بموسى عليه السلام دون غيره وحذفوا تورية منهم وإيهاماً: هذا ولم يصح عندي في سبب نزول هذه الآية شيء. وأما ما ذكره الزمخشري والبيضاوي ومولانا مفتي الديار الرومية وغيرهم فهو من طريق السدى الصغير وهو كذاب، وتلك السلسلة سلسلة الكذب لاسلسلة الذهب. وآثار الوجه لآئحة على ما ذكره فلا يعول عليه ولا يلتفت بوجه إليه ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ﴾ من خلوت به، وإليه إذا انفردت معه أو من قولهم في المثل: اطلب الأمر وخلاك ذم - أي عداك - ومضى عنك ومنه (قد خلت من قبلكم سنن) وعلى الثاني المفعول الأول ههنا محذوف لعدم تعلق الغرض به أي إذا خلوهم، وتعديته إلى المفعول الثاني: (إلى) لما في المضى عن الشيء معنى الوصول إلى الآخر واحتمال أن يكون من خلوت به أي سخرت منه، فعني الآية إذا أنهوا السخريّة معهم

وحدثوهم كما يقال أحد إليك فلاناً وأذمه إليك مما لا ينبغي أن يخرج عليه كلام رب العزة وإن ذكره الزمخشري والبيضاوي وغيرهما إذ لم يقع صريحا - خلا - بمعنى سخر في كلام من يوثق به . وقولهم : خلا فلان بعرض فلان يعبث به ليس بالصريح إذ يجوز أن يكون خلا على حقيقته أو بمعنى تمكن منه على ما قيل ، والدال على السخرية يعبث به . وزعم النضر بن شميل أن (إلى) هنا بمعنى مع ولا دليل عليه كالقول بأنها بمعنى الباء على أن سيبويه والخليل لا يقولان بنبابة الحرف عن الحرف ، نعم إن الخلوة كما في التاج تستعمل : (إلى ، والباء ، ومع) بمعنى واحد . ويفهم من كلام الراغب أن أصل معنى الخلو فراغ المكان والحيز عن شاغل وكذا الزمان وليس بمعنى المضى ، وإذا أريد به ذلك كان مجازاً وظاهر كلام غيره أنه حقيقة . وضعيفان يغلبان قويا . والمراد (ب) شياطينهم (من كانوا يأمر ونهم بالكذب من اليهود - كما قاله ابن عباس - أو كهنتهم كما قاله الضحاك وجماعة - وسماوا بذلك لتمردهم وتحسينهم القبيح وتقييحهم الحسن أو لأن قراءهم الشياطين إن فسروا بالكهنة - وكان على عهده صلى الله تعالى عليه وسلم كثير منهم - ككعب بن الأشرف من بني قريظة ، وأبي بردة من بني أسلم ، وعبد الدار في جهينة ، وعوف بن عامر في بني أسد ، وابن السوداء في الشام .

وحمله على شياطين الجن - كما قاله السكبي - مما لا يختلج بقلبي ، و الشياطين جمع تكسير وإجراؤه مجرى الصحيح - كما في بعض الشواذ - تنزلت به الشياطين لغة غريبة جداً والمفرد شيطان وهو فعال عند البصريين فنونه أصلية من شطن أى بعد لبعده عن امتثال الأمر ويدل عليه تشيطن وإلا سقطت ، واحتمال أخذه من الشيطان لا من أصله على أن المعنى فعل فعله خلاف الظاهر ، وعند الكوفيين وزنه فعلا فنونه زائدة من شاط يشيط إذا هلك أو بطل أو احترق غضبا والاثني شيطانة وأنشد في البحر

هي البازل الكوماء لاشئ غيرها وشيطانة قد جن منها جفونها

وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنها « أن الشيطان كل متمرّد من الجن والانس والدواب ■

﴿ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ ﴾ أى معية معنوية وهى مساواتهم لهم في اعتقاد اليهودية وهو أم الخبائث ، وأنى بالجملة الفعلية الدالة على الحدوث مع ترك التأكيد فيما ألقى على المؤمنين المنكرين لما هم عليه أو المتمردين ، وبالجملة الثبوتية مع التأكيد فيما ألقى إلى شياطينهم الذين ليسوا كذلك لأنهم في الأول بصدد دعوى إحداث الايمان ولم ينظروا هنا لانكار أحد وتردده إياها منهم أنهم بمرتبة لا ينبغي أن يتردد في إيمانهم ليؤكدوا لعله أن يتم لهم مراههم بذلك في زعمهم وفي الثاني بصدد إفادة الثبات دفعا لما يختلج بخواطر شياطينهم من مخالطة المؤمنين ومخاطبتهم بالايمان ، وقيل : إن التأكيد كما يكون لازالة الانكار والشك يكون لصدق الرغبة وتركه كما يكون لعدم ذلك يكون لعدم اعتناء المتكلم فللرغبة أكدوا ولعدمها تركوا ، أولانهم لو قالوا إنا مؤمنون كان ادعاء لكمال الايمان وثباته ، وهو لا يروج عند المؤمنين مع ما هم عليه من الرزاة وحدة الذكاء ولا كذلك شياطينهم ، وعندى أن الوجه هو الأول إذ يرد على الأخيرين قوله تعالى فيما حكى عنهم : (نشهد أنك لرسول الله) إلا أن يقال إنهم أظهروا الرغبة هناك وتباهوا عن عدم الرواج لغرض ما من الأغراض والاحوال شتى ، والعوارض كثيرة ولهذا قيل : إنهم للتقية والخداع ، ودعوى أنهم مثل المؤمنين في الايمان - ليجروا عليهم أحكامهم ويعفوهم عن المحاربة - أكدوا بالباء فيما تقدم حيث قالوا (بالله وباليوم الآخر) . والقول بأن الفرق بين آية الشهادة وآية الايمان هنا ظاهر لأنهم لو قالوا إنا لمؤمنون لكانوا ملتزمين أمرين ، رسالته صلى الله تعالى عليه وسلم ووجوب إيمانهم به بخلاف آية الشهادة فإن فيها التزام الاول ولا يلزم من عدم الرغبة في أمرين عدمهما في أحدهما ظاهر الركالة للنصفين كما لا يخفى ، وقرأ

الجنهور (معكم) بتحريك العين وقرىء شاذاً بسكونها وهى لغة ربيعة وغنى ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَؤُونَ﴾ (١٤)
الاستهزاء الاستخفاف والسخرية، واستفعل بمعنى فعل تقول هزأت به واستهزأت بمعنى كاستعجب وعجب،
وذكر حجة الاسلام الغزالي أن الاستهزاء الاستحقار والاستهانة والتنبية على العيوب والنقائص على وجه يضحك
منه ، وقد يكون ذلك بالمحاكاة فى الفعل والقول وبالإشارة والإيحاء ، وأرادوا مستخفون بالمؤمنين . وأصل هذه
المادة الخفة يقال: ناقتة تهزأ به أى تسرع وتحفـ و قول الرازى: إنه عبارة عن إظهار موافقة مع إبطال ما جرى مجرى
السوء على طريق السخرية- غير موافق للغة والعرف. والجملة إما استئناف فكأن الشياطين قالوا لهم- لما قالوا (إنامعكم)
إن صح ذلك- فما بالكم توافقون المؤمنين- فأجابوا بذلك. أو بدل من إنامعكم، وهل هو بدل اشتمال، أو كل، أو بعض؟
خلاف ، أما الأول فلا لأن هذه الجملة تفيد ما تفيد الأولى وهو الثبات على اليهودية لأن المستهزى بالشئ
مصر على خلافه وزيادة وهو تعظيم الكفر المفيد لدفع شبهة المخالطة وتصلبهم فى الكفر فيكون بدل اشتمال
﴿وأما الثانى﴾ وبه قال السعد: فللتساوى من حيث الصدق ولا يقتضى التساوى من حيث المدلول، وأما
الثالث فلا لأن كونهم معهم عام فى المعية الشاملة للاستهزاء والسخرية وغير ذلك، أو تأكيد لما قبله بأن يقال
إن مدعاهم بأنامعكم الثبات على الكفر وإنما (نحن مستهزؤون) لاستلزامه رد الاسلام ونفيه يكون مقررًا للثبات
عليه إذ رفع نقيض الشئ تأكيد لثباته لئلا يلزم ارتفاع النقيضين، أو يقال يلزم (إنامعكم) إنا نوهم أصحاب محمد
صلى الله تعالى عليه وسلم الايمان فيكون الاستخفاف بهم وبدينهم تأكيد باعتبار ذلك اللازم، وأولى الواجه
- عند المحققين- الاستئناف لولا ما ذكره الشيخ فى دلائل الإعجاز من أن موضوع (إنما) أن تجيى الخبر لا يجمله
المخاطب ولا يدفع صحته فانه يقتضى أن تقدير السؤال هنا أمر مرجوح ولعل الأمر فيه سهل، وقرىء (مستهزؤون)
بتخفيف الهمزة وبقليها ياء مضمومة، ومنهم من يحذف الياء فتضم الزاى ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ حمل أهل
الحديث وطائفة من أهل التأويل الاستهزاء منه تعالى على حقيقته وإن لم يكن المستهزى من أسمائه سبحانه ،
وقالوا: إنه التحقير على وجه من شأنه أن من اطلع عليه يتعجب منه ويضحك ولا استحالة فى وقوع ذلك
منه عز شأنه ومنعه من قياس الغائب على الشاهد، وذهب أكثر الناس إلى أنه لا يوصف به - جل وعلا - حقيقة
لما فيه من تقرير المستهزأ به على الجهل الذى فيه « ومقتضى الحكمة والرحمة أن يريه الصواب فان كان عنده أنه
ليس متصفاً بالمستهزأ به فهو لعب لا يليق بكبريائه تعالى ، فالآية على هذا مؤولة إما بأن يراد بالاستهزاء
جزاؤه لما بين الفعل وجرائه من مشابة فى القدر وملابسة قوية ونوع سببية مع وجود المشاكلة المحسنة
ههنا ، فى الكلام استعارة تبعية أو مجاز مرسل، وإما بأن يراد به إنزال الحقارة والهوان فهو مجاز عما هو بمنزلة
الغاية له فيكون من إطلاق المسبب على السبب نظراً إلى التصور وبالعكس نظراً إلى الوجود، وإما بأن يجعل
الله - تعالى وتقدس- المستهزى بهم على سبيل الاستعارة المكنية وإثبات الاستهزاء له تخييلاً، ورب شئ يصح
تبعا ولا يصح قصداً وله سبحانه أن يطلق على ذاته المقدسة ما يشاء تفهيماً للعباد، وقد يقال: إن الآية جارية على
سبيل التمثيل والمراد يعاملهم سبحانه معاملة المستهزى: أما فى الدنيا باجراء أحكام الاسلام واستدراجهم من
حيث لا يعلمون، وأما فى الآخرة بأن يفتح لاحدهم باب إلى الجنة فيقال: - هلم هلم - فيجى بكره وغمه فاذا
جاء أغلق دونه، ثم يفتح له باب آخر فيقال: - هلم هلم - فيجى بكره وغمه فاذا أتاه أغلق دونه فما يزال كذلك
حتى أن الرجل ليفتح له باب فيقال: - هلم هلم - فما يأتيه . وقد روى ذلك بسند مرسل جيد الإسناد فى

المستهزئين بالناس ، وأسند سبحانه الاستهزاء اليه مصدراً الجملة بذكره للتنبيه على أن الاستهزاء بالمنافقين هو الاستهزاء الأبلغ الذي لا اعتداد معه باستهزائهم لصدوره عن يضمحل علمهم وقدرتهم في جانب علمه وقدرته وأنه تعالى كفى عباده المؤمنين وانتقم لهم وما أحوجهم إلى معارضة المنافقين تعظيماً لشأنهم لأنهم ما استهزى بهم إلا فيه ولا أحداً غير من الله سبحانه، وترك العطف لانه الأصل وليس في الجملة السابقة ما يصح عطف هذا القول عليه إلا بتكلف وبعد، وقيل: ليكون إيراد الكلام على وجه يكون جواباً عن السؤال عن معاملة الله تعالى معهم في مقابلة معاملتهم هذه مع المؤمنين، وقولهم (إنما نحن مستهزون) إشعار بأن ما حكى من الشناعة بحيث يقتضى ظهور غير الله تعالى ويسأل كل أحد عن كيفية انتقامه منهم، ويشعر كلام بعض المحققين أنه لو ورد هذا القول بالعطف ولو على محذوف مناسب للقيام - بهم مستهزون - بالمؤمنين لأفاد أن ذلك في مقابلة استهزائهم فلا يفيد أن الله تعالى أغنى المؤمنين عن معارضتهم مطلقاً وأنه تولى مجازاتهم مطلقاً بل يوهى تخصيص التولى بهذه المجازاة، وأيضاً لكون استهزاء الله تعالى - بمكان بعيد من استهزائهم إلى حيث لا مناسبة بينهما - يكون العطف كعطف أمرين غير متناسبين، وبعضهم رتب الفائدتين اللتين ذكرناهما في الإسناد إليه تعالى على الاستئناف مدعياً أنه لو عطف - ولو بحسب التوهم - على مقدر بأن يقال أمة منون مستهزون بهم والله يستهزى بهم لفاتت الفائدتان هذا، ولعل ما ذكرناه أسلم من القيل والقال وأبعد عن مظان الاستشكال قدبر، وعدل سبحانه عن - الله مستهزى - بهم المطابق لقولهم - إلى قوله (الله يستهزى بهم) لافادته التجدد الاستمراري وهو أبلغ من الاستمرار الثبوتى الذى تفيده التسمية لأن البلاء إذا استمر قد يهون وتألفه النفس كما قيل (١) :

خلقت ألوفاً لو رجعت إلى الصبا لفارقت شبي موجه القلب باكياً

وقد كانت نكيات الله تعالى فيهم ونزول الآيات في شأنهم أمراً متجدداً مستمراً (أو لا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين) (يحذر المنافقون ن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما فى قلوبهم) (قل استهزوا إن الله مخرج ما تحذرون) وهذا نوع من العذاب الأدنى (ولعذاب الآخرة أشد) لو كانوا يعلمون، وصرح بالمستهزأ به هنا ليكون الاستهزاء بهم نصاً وإنما تركه المنافقون فيما حكى عنهم خوفاً من وصوله للمؤمنين فأبقوا اللفظ محتملاً ليكون لهم مجال في الذب

إذا حوققوا فجعل الله تعالى - كلمة الذين كفروا السفلى وكلمته هي العليا - ﴿وَيَمْدِّمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ١٥﴾ معطوف على قوله سبحانه وتعالى: (يستهزى بهم) كالبيان له على رأى، والمد من مد الجيش وأمد به معنى أى ألحق به ما يقويه ويكثره، وقيل: مد زاد من الجنس وأمد زاد من غير الجنس، وقيل: مد فى الشر وأمد فى الخير عكس وعد وأوعد، وإذا استعمل أمد فى الشر فلعله من باب فبشرهم بعذاب أليم، وقد ورد استعمال هذه المادة بمعنيين، أحدهما ما ذكرناه، وثانيهما الامهال، ومنه مد العمر، والواقع هنا من الاول دون الثانى لوجهين، الاول أنه روى عن ابن كثير من غير السبعة (يمد) بالضم من المزيد وهو لم يسمع فى الثانى، والثانى أنه متعد بنفسه والآخر متعد باللام والحذف والايصال خلاف الأصل فلا يرتكب بغير داع، فعنى (يمد) فى طغيانهم (يزيدهم ويقويهم فيه) : وإلى ذلك ذهب البيضاوى وغيره، والحق أن الامهال هنا محتمل وإليه ذهب الزجاج وابن كيسان والوجهان محذوران، فقد ورد - عند من يعول عليه من أهل اللغة - كل منهما ثلاثياً ومزيداً ومعدى بنفسه وباللام وكلاهما من أصل واحد ومعناها يرجع إلى الزيادة كما أو كيفاً، وفى الصحاح مد الله فى عمره ومدته فى غيه أمهله وطول له .

وروى عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أن مد الله تعالى في طغيانهم التمكن من العصيان . وعن ابن عباس الاملاء ونسبة المد إلى الله تعالى بأى معنى كان عند أهل الحق - حقيقة إذ هو سبحانه وتعالى الموجد للأشياء المنفرد باختراعها على حسب ما اقتضته الحكمة ورفعت له أكفها الاستعدادات ، ونسبته إلى غيره سبحانه وتعالى في قوله عز شأنه : (وإخوانهم يمدونهم فى النجى) نسبة التوفى إلى الملك فى قوله تعالى : (يتوفاكم ملك الموت) مع قوله جل وعلا (الله يتوفى الأنفس) وذهبت المعتزلة أن الزيادة فى الطغيان والتقوية فيه مما يستحيل نسبته إليه تعالى حقيقة وحملوا الآية على محامل آخر ، وقد قدمنا ما يوهن مذهبهم - فلنطوه هنا على ما فيه (والطغيان) بضم الطاء على المشهور ، وقرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما بكسرها وهما لغتان فيه ، وقد سمعنا فى مصدر اللقاء ، وقد أماله الكسائى ، وأصله تجاوز المسكان الذى وقفت فيه ومن أخل بما عين من المواقف الشرعية والمعارف العقلية فلم يرعها فقد طغى ، ومنه طغى الماء أى تجاوز الحد المعروف فيه ، وإضافته إليهم لأنه فعلهم الصادر منهم بقدرهم المؤثرة باذن الله تعالى فالاختصاص المشعرة به الاضافة إنما هو بهذا الاعتبار لا باعتبار المحلية والاتصاف فانه معلوم لا حاجة فيه إلى الاضافة ولا باعتبار الاتحاد استقلالاً من غير توقف على إذن الفعال لما يريد فانه اعتبار عليه غبار بل غبار ليس له اعتبار فلا تهولنك جمعة الزمخشري وقعقعت ، ويحتمل أن يكون الاختصاص للإشارة إلى أن طغيان غيرهم فى جنبهم كلاً شئ . لادعاء اختصاصهم به وليس بالمنحرف عن سنن البلاغة (والعمه) التردد والتحير ، ويستعمل فى رأى خاصة - والعمى فيه وفى البصر - فيبينهما عموم وخصوص مطلق فى الاستعمال وإن تفايراً فى أصل الوضع ، واختص العمى بالبصر على ما قيل ، وأصله الاصيل عدم الامارات فى الطريق التى تنصب - لتدل من حجارة - وتراب ونحوهما وهى المنار ويقال عمه يعمه - كتب يعتب - عمها وعمهانا فهو عمه وعامه وعمها (١) فعنى يعمهون على هذا يترددون ويحيرون ، وإلى ذلك ذهب جمع من المفسرين ، وقيل : العمه العمى عن الرشد ، وقال ابن قتيبة : هو أن يكب رأسه فلا يبصر ما يأتى ، فالعنى يعمون عن رشدهم أو يكون رؤسهم فلا يبصرون وكان هذا أقرب إلى الصواب لأن المنافقين لم يكونوا مترددين فى الكفر بل كانوا مصرين عليه معتقدين أنه الحق وما سواه باطل إلا أن يقال : التردد والتحير فى أمر آخر لا فى الكفر ، وجملة (يعمهون) فى موضع نصب على الحال إما من الضمير فى - يمدهم - وإمامن الضمير فى - طغيانهم - لأنه مصدر مضاف إلى الفاعل ، وفى - طغيانهم - يحتمل أن يكون متعلقاً - يمدهم - وأن يكون متعلقاً - يعمهون - وجاز على خلاف (٢) كون (طغيانهم ، و يعمهون) حالين من الضمير فى يمدهم ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى ﴾ إشارة إلى المنافقين الذين تقدم ذكرهم الجامعين للأوصاف الذميمة من دعوى الصلاح وهم المفسدون ، ونسبة السفه للبؤس - وهم السفهاء - والاستهزاء - وهم المستهزأ بهم - ولبعد منزلتهم فى الشر وسوء الحال أشار إليهم بما يدل على البعد ، والكلام هنا يمكن أن يكون واقعا موقع (أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ) فإن السامع بعد سماع ذكرهم وإجراء تلك الأوصاف عليهم كأنه يسأل من أين دخل على هؤلاء هذه الهيئات ؟ فيجيب بأن أولئك المستبعبين إنما جسروا عليها لأنهم (اشتروا الضلالة بالهدى) حتى خسرت صفقتهم وفقدوا الاهتمام للطريق المستقيم ووقعوا فى تيه الحيرة والضلال ، وقيل : هو فذلكم وإجمال لجميع ما تقدم من حقيقة حالهم أو تعليل لاستحقاقهم الاستهزاء الأبلغ والمد فى الطغيان أو مقرر لقوله تعالى : (ويمدهم فى طغيانهم يعمهون) وفيه حصر المسند على المسند إليه لكون تعريف الموصول للجنس بمنزلة تعريف اللام الجنس وهو ادعائى باعتبار كالم فى ذلك الاشتراء ،

(١) قوله وعمها . كذا بخط المؤلف اه (٢) المخالف أبو البقاء قال : العامل لا يعمل فى حالين اه منه

وإن كان الكفار الآخرون مشاركين لهم في ذلك لجمعهم هاتيك المساوي الشنيعة والخلال الفظيعة، فبذلك الاعتبار صح تخصيصهم بذلك، والضلالة الجور عن القصد، والهدى التوجه إليه، ويطلقان على العدول عن الصواب في الدين والاستقامة عليه، والاشترأ كالشراء استبدال السلعة بالثمن - أي أخذها به - وبعضهم يجعله من الاضداد لأن المتبايعين تبايعا الثمن والمثمن فكل من العوضين مشتري من جانب مبيع من جانب، ويطلق مجازاً على أخذ شيء باعطاء ما في يده عينا كان كل منهما أو معنى، وهذا يستدعي بظاها أن يكون ما يجري مجرى الثمن - وهو الهدى - حاصلًا لهؤلاء قبل، ولا ريب أنهم بمعزل عنه فاما أن يقال إن الاشتراء مجاز عن الاختيار لأن المشتري للشيء مختار له فكأنه تعالى قال: اختاروا الضلالة على الهدى ولكون الاستبدال ملحوظاً جيء بالباء على أنه قيل إن التوافق معنى لا يقتضى التوافق متعلقاً، ولا يرد على هذا الحمل كونه مخلاً بالترشيح الآتي كإزعمه مولانا مفتي الديار الرومية لأن الترشيح المذكور يكفي له وجود لفظ الاشتراء وإن كان المعنى المقصود غير مرشح - كما هو العادة في أمثاله - أو يقال ليس المراد بما في حيز الثمن نفس الهدى بل هو التمكن التام منه بتعاضد الأسباب وبأخذ المقدمات المستتعبة له بطريق الاستعارة كأنه نفس الهدى بجامع المشاركة في استتباع الجدوى، ولا مرية في أن ذلك كان حاصلًا لأولئك المنافقين بما شاهدوه من الآيات الباهرة والمعجزات القاهرة والارشاد العظيم والنصح والتعليم لكنهم نبذوا ذلك فوقعوا في مهاوى المهالك، أو يقال: المراد بالهدى الهدى الجبلى وقد كان حاصلًا لهم حقيقة - فإن كل مولود يولد على الفطرة - وقول مولانا مفتي الديار الرومية: إن حمل الهدى على الفطرة الاصلية الحاصلة لكل أحد يأباه أن إضاعتها غير مختصة بهؤلاء، ولئن حملت على الإضاعة التامة الواصلة إلى حد الختم المختصة بهم فليس في إضاعتها فقط من الشناعة ما في إضاعتها مع ما يؤيدها من المؤيدات النقلية والعقلية على أن ذلك يفضى إلى كون - ما فصل من أول السورة إلى هنا ضائعا - كلام ناشئ عن الغفلة عن معنى الإشارة فانها تقتضى ملاحظتهم بجميع مامر من الصفات، والمعنى أن الموصوفين بالنفاق المذكور هم الذين ضيعوا الفطرة أشد تضييع تبهيد الآباء ثم بعد ما ظفروا بها أضاعوها بالنفاق مع تحريضهم على المحافظة والنصح شفاها ونحو ذلك مما لا يوجد في غيرهم كما يشير إليه التعريف، أو يقال: هذه ترجمة عن جناية أخرى من جنائياتهم، والمراد بالهدى ما كانوا عليه من التصديق ببعثته صلى الله تعالى عليه وسلم وحقية دينه بما وجدوه عندهم في التوراة ولهذا كانوا يستفتحون به ويدعون بحرمته ويهددون الكفار بخروجه (فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين) وأما حمل الهدى على ما كان عندهم ظاهراً من التلفظ بالشهادة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والصوم والغزو فما لا يرتضيه من هدى إلى سواء السبيل، وما ذكرناه من أن (أولئك) إشارة إلى المنافقين - هو الذي ذهب إليه أكثر المفسرين - والمروى عن مجاهد، وهو الذي يقتضيه النظم الكريم - وبه أقول - وروى عن قتادة أنهم أهل الكتاب مطلقاً، وعن ابن عباس وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم أنهم الكفار مطلقاً، والكل عندى بعيد، ولعل مراد من قال ذلك أن الآية بظاهر مفهومها تصدق على من أرادوا لا أن الآية نزلت فيهم، وقرأ يحيى بن يعمر وابن إسحق (اشترأوا الضلالة) بالكسر لأنه الأصل في التقاء الساكنين، وأبو السماك (اشترأوا) بالفتح اتباعاً لما قبل، وأمال حمزة والكسائي (الهدى) وهى لغة بني تميم وعدم الامالة لغة قريش ■

﴿فَمَا رَجَبَتْ تَجَرَّتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ١٦﴾ عطف على الصلة، وأتى بالفاء للإشارة إلى تعقب نفي الربح للشراء وأنه بنفس ما وقع الشراء تحقق عدم الربح، وزعم بعضهم أن الفاء دخلت لما في الكلام من معنى الجزاء لمكان

الموصول - فهو على حد الذي يدخل الدار فله درهم - وليس بشيء لان الموصول هنا ليس بمبتدأ كما في المثال بل هو خبر عن (أولئك) وما بعد الفاء ليس بخبر بل هو معطوف على الصلة فهو صلة ولا يجوز أن يكون (أولئك) مبتدأ (والذين) مبتدأ (وماربحت تجارتهم) خبر عن الثاني وهو وخبره خبر عن الاول لعدم الرابط في الجملة الثانية ولتحقق معنى الصلة، وإذا كانت الصلة ماضية معنى لم تدخل الفاء في خبر موصولها ولا أن يكون (أولئك) مبتدأ (والذين) بدلا منه والجملة خبراً لأن الفاء إنما تدخل الخبر لعموم الموصول والمبدل من المخصوص فالحق ما ذكرناه، ومعنى الآية عليه ليس غير كما في البحر . و (التجارة) التصرف في رأس المال طلباً للربح ولا يكاد يوجد - تاء - أصلية بعدها جيم لا تتج وتجر وتجر وتجر، وأما تجامو نحوه فأصلها الواو، و (الربح) تحصيل الزيادة على رأس المال، وشاع في الفضل عليه، و (المهتدي) اسم فاعل من اهتدى مطاوع هدى ولا يكون افتعل المطاوع إلا من المتعدى، وأما قوله :
حتى إذا اشتال سهيل في السحر كشعلة القابس ترمى بالشر

فافتعل فيه بمعنى فعل تقول: شال يشول واشتال يشتال بمعنى، وفي الآية ترشيح لما سمعت من المجاز فيما قبلها، والمقصود الأصلي تصوير خسارهم بفوت الفوائد المترتبة على الهدى التي هي كالربح وإضاعة الهدى الذي هو - كرأس المال - بصورة خسارة التاجر الفائت للربح المضيع لرأس المال حتى تأنه هو على سبيل الاستعارة التمثيلية مبالغة في تخسيرهم ووقوعهم في أشنع الخسار الذي يتحاشى عنه أولو الابصار، وإسناد الربح إلى التجارة - وهو لأربابها - مجاز للملابسة، وكفى في مقام الذم بنفى الربح عن الخسران لأن فوت الربح يستلزمه في الجملة ولا أقل من قدر ما يصرف من القوة، وفائدة الكناية التصريح بانتفاء مقصد التجارة مع حصول ضده بخلاف ما لو قيل خسرت تجارتهم فلا يتوهم إن نفي أحد الضدين إنما يوجب إثبات الآخر إذا لم يكن بينهما واسطة وهي موجودة هنا فان التاجر قد لا يربح ولا يخسر، وقيل: إن ذلك إنما يكون إذا كان المحل قابلاً للكل كما في التجارة الحقيقية أما إذا كان لا يقبل إلا اثنين منها فنفي أحدهما يكون إثباتاً للآخر، والربح والخسران في الدين لا واسطة بينهما على أنه قد قامت القرينة هنا على الخسران لقوله تعالى: (وما كانوا مهتدين) وقد جعله غير واحد كناية عن إضاعة رأس المال فان من لم يهتد بطرق التجارة تكثر الآفات على أمواله، واختير طريق الكناية - كناية لهم بتجهيلهم وتسفيههم - ويحتمل على بعد أن يكون النفي هنا من باب قوله: على لاحب لا يهتدى بمناره، أي لا منار فيهتدى به فكأنه قال: لا تجارة ولا ربح، والظاهر أن (وما كانوا مهتدين) عطف على ما ربحت للقرب مع التناسب والتفرع باعتبار المعنى الكنائي، وبتقدير المتعلق لطرق الهداية يندفع توهم أن عدم الإلهتداء قد فهم بما قبل فيكون تكراراً لما مضى وهو إما من باب التكميل والاحتراص كقوله:

فسقى ديارك غير مفسدها صوب الغمام وديمة تهمة

أو من باب التميم كقوله :

كأن عيون الوحش حول خباتنا وأرحلنا الجزع الذي لم يثقب

وقال الشريف قدس سره: إن العطف (على اشتروا الضلالة بالهدى) أولى لأن عطفه على (ماربحت) يوجب ترتيبه على ما قبله بالفاء فيلزم تأخره عنه، والامر بالعكس إلا أن يقال ترتيبه باعتبار الحكم والاخبار، وفيه أنه لو كان معطوفاً على (اشتروا) كان الظاهر تقديمه لما في التأخير من الإيهام، وحينئذ يكون الاحسن ترك العطف احتياطاً كما ذكر في نحو قوله :

وتظان سلمى أتى أبغى بها بدلاً أراها في الضلال تهيم

على أن بين معنى (اشترى) والخ ومعنى (وما كانوا) الخ تقارباً يمنع حسن العطف لا يخفى على من لم يضع فطرته السليمة، وجوز أن تكون الجملة حالاً، ولا يخفى سوء حاله على من حسن تمييزه. وقرأ ابن أبي عتبة - تجاراتهم - على الجمع ووجهه أن لكل واحد تجارة، ووجه الأفراد في قراءة الجمهور فهم المعنى مع الإشارة أن تجاراتهم وإن تعددت فهي من سوق واحدة وهم شركاء فيها ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ جملة مقررة لجملة قصة المنافقين المسرودة إلى هنا فلذا لم تعطف على ما قبلها. ولما كان ذلك جارياً على ما فيه من استعارات وتجاوزات مجرى الصفات الكاشفة عن حقيقة المنافقين وبيان أحوالهم عقبه ببيان تصوير تلك الحقيقة وإبرازها في صورة المشاهد بضرب المثل تنميماً للبيان. فاضرب المثل شأن لا يخفى ونور لا يطفى يرفع الاستار عن وجوه الحقائق ويميط اللثام عن محيا الدقائق ويبرز المتخيل في معرض اليقين ويجعل الغائب كأنه شاهد. وربما تكون المعاني التي يراد تفهيمها معقولة صرفة، فالوهم ينزع العقل في إدراكها حتى يحجبها عن اللوح بما في العقل فبضرب الأمثال تبرز في معرض المحسوس فيساعد الوهم العقل في إدراكها، وهناك تنجلي غياهب الأوهام ويرتفع شغب الخصام (وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون) وقيل: الأشبه أن تجعل موضحاً لقوله تعالى: (أولئك الذين اشتروا الخ) ولا بعد فيه، والحمل على الاستئناف بعيد لاسيما والأمثال تضرب للكشف والبيان، والمثل - بفتحتين - كالمثل - بكسر فسكون - والمثل في الأصل النظير والشبيه، والفرقة لا أرخصها، وكأنه مأخوذ من المثل - وهو الانتصاب - ومنه الحديث «من أحب أن يتمثل له الناس قياماً فليتبوأ مقعده من النار» ثم أطلق على الكلام البليغ الشائع الحسن المشتمل إما على تشبيه بلاشبه، أو استعارة رائقة تمثيلية وغيرها، أو حكمة وموعظة نافعة، أو كناية بديعة، أو نظم من جوامع الكلم الموجز، ولا يشترط فيه أن يكون استعارة مركبة خلافاً لمن وهم، بل لا يشترط أن يكون مجازاً. وهذه أمثال العرب أفردت بالتأليف وكثرت فيها التصانيف وفيها الكثير مستعملاً في معناه الحقيقي ولا يكونه فريداً في بابه، وقد قصد حكايته لم يجوزوا تغييره لقوات المقصود وتفسيره بالقول السائر الممثل مضربه بمورده يرد عليه أمثال القرآن لأن الله تعالى ابتدأها وليس لها مورد من قبل، اللهم إلا أن يقال إن هذا اصطلاح جديد أو أن الأغلب في المثل ذلك، ثم استعير لكل حال أو قصة أو صفة لها شأن وفيها غرابة. ومن ذلك (ولله المثل الأعلى) و (مثل الجنة التي وعد المتقون) وهو المراد هنا في المثل دون التمثيل المدلول عليه بالكاف. والمعنى حالهم العجيبة الشأن كحال من استوقد ناراً الخ فيما سيكشف عن وجهه إن شاء الله تعالى، فالكاف حرف تشبيه متعلقة بمحذوف خبر عن المبتدأ، وزعم ابن عطية أنها اسم مثلاً في قول الأعشى:

أيتهم ولن ينهى ذوى شطط كاطعن يذهب فيه الزيت والقتل

وهذا مذهب ابن الحسن، وليس بالحسن إلا في الضرورة والقول بالزيادة كما في قوله: فصيروا مثل (كمصف ما كول) زيادة في الجهل، والذي وضع موضع الذين - إن كان ضمير (بنورهم) راجعاً إليه وإلا فهو باق على ظاهره إذ لا خير في تشبيه حال الجماعة بحال الواحد وجاز هنا وضع المفرد موضع الجمع، وقد منعه الجمهور فلم يجوزوا إقامة القائم مقام القائمين لأن هذا مخالف لغيره لخصوصية اقتضته فانه إنما وضع ليتوصل به إلى وصف المعارف بالجل فلما لم يقصد لذاته توسعوا فيه، ولأنه مع صلته كشيء واحد، وعلامة الجمع لا تقع حشواً فلذا لم

يلحقوها به ووضعوا ما يعم - كمن وما، والذين - ليس جمعاً له بل هو اسم وضع مزيداً فيه لزيادة المعنى، وقصد التصريح بها ولذا لم يعرف بالحروف كغيره على الأفصح، ولأن استطال بالصلة فاستحق التخفيف حتى بولغ فيه إلى أن اقتصر على اللام في نحو اسم الفاعل، قاله القاضى وغيره، ولا يخلو عن كدر لاسيما الوجه الاخير، وماروى عن بعض النحاة من جواز حذف نون - الذين - ليس بالمرضى عند المحققين، ولئن تنزل يلتزم عود ضمير الجمع إليه كما في قوله تعالى : (وخضتم كالذى خاضوا) على وجهه ، وقول الشاعر :

يارب عيسى لا تبارك في أحد في قائم منهم ولا فيمن قعد إلا الذى قاموا بأطراف المسد

وإفراد الضمير لم نسمعه من يوثق به ولعله لأن المحذوف كالمفوز ، فالوجه أن يقال إنه نظر إلى ما في - الذى - من معنى الجنسية العامة إذ لا شبهة في أنه لم يرد به - مستوقد - مخصوص ولا جميع أفراد المستوقدين والموصول كالمعرف باللام يجرى فيه ما يجرى فيه ، واسم الجنس وإن كان لفظه مفرد أقديعامل معاملة الجمع (كعاليهم ثياب سندس خضر) وقولهم : الدينار الصفر ، والدرهم البيض ، أو يقال : إنه مقدر له موصوف مفرد اللفظ مجموع المعنى كالفوج والفريق فيحسن النظام ، ويلاحظ في ضمير - استوقد - لفظ الموصوف ، وفي ضمير (بنورهم) معناه ، (واستوقدوا) بمعنى أوقدوا ، فقد حكي أبو زيد أوقد واستوقد بمعنى - كأجاب واستجاب - وبه قال الاخفش - وجعل الاستيقاد بمعنى طلب الوقود وهو وسطوع النار كما فعل البيضواى - محوج إلى حذف ، والمعنى حينئذ طلبوا ناراً واستدعواها فأوقدوها (فلما أضاءت) لأن الاضاءة لا تنسب عن الطلب وإنما تنسب عن الايقاد والنار جوهر لطيف مضى ، محرق ، واشتقاقها من نار ينور نوراً إذا نفر لأن فيها - على ما تشاهد - حركة واضطراباً لطلب المركز ، وكونه من غلط الحس كأنه من غلط الحس ، نعم أورد على التعريف أن الاضاءة لا تعتبر في حقيقتها وليست شاملة - لما ثبت في الكتب الحكيمة - أن النار الأصلية حيث الاثير شفافة لالون لها وكذا يقال في الاحراق ، والجواب أن تخصيص الاسماء لأعيان الأشياء حسبما تدرك أو للبعاني الذهنية المأخوذة منها ، وأما اعتبار لوازمها وذاتياتها فوظيفة من أراد الوقوف على حقائقها وذلك خارج عن وسع أكثر الناس ، والناس يدركون من النار التي عندهم الاضاءة والاحراق ويجعلونها أخص أوصافها ، والتعريف للتعريف وعدم الاحراق لما منع لا يضر على أن كون النار التي تحت الفلك هادية غير محرقة وإن زعمه بعض الناس أبطله الشيخ ، واحتراق الشهب شهاب على من ينكر الاحراق ، وأغرب من هذا نفى النار التي عند الاثير ، وقريب منه القول بأنها ليست غير الهواء الحار جداً ، وقرأ ابن السميعة - مثل الذين - على الجمع وهي قراءة مشكلة جداً ، وقصارى ما رأيناه في توجيهها أن أفراد الضمير على ما عهد في لسان العرب من التوهم كأنه نطق بمن - الذى - لها لفظاً ومعنى كما جزم بالذى على توهم من الشرطية في قوله :

كذلك الذى يبغي على الناس ظالماً تصبه على رغم عواقب ما صنع

أو أنه اكتفى بالافراد عن الجمع كما يكتفى بالمفرد الظاهر عنه فهو كقوله :

وبالبدو منا أسرة يحفظونها سراع إلى الداعي عظام كراكره

أى كراكرهم ، أو أن الفاعل في استوقد عائد على اسم الفاعل المفهوم من الفعل كما في قوله تعالى : (ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات) على وجهه ، والعائد حينئذ محذوف على خلاف القياس - أى لهم - أو لا عائد في الجملة الاولى اكتفاء بالضمير من الثانية المعطوفة بالفاء ، وفي القلب من كل شيء ﴿ فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ ﴾ (لما) حرف وجود ، أو وجوب لوجوب كإنص عليه سيويه ، أو ظرف بمعنى حين ، أو إذ ، والاضاءة جعل

الشيء مضيئاً نيراً، أو الاشراف و فرط الانارة. وأضاء يكون متعدياً ولازماً، فعلى الاول (ما) موصولة أو موصوفة والظرف صلة أو صفة وهى المفعول والفاعل ضمير النار، وعلى الثانى فما كذلك وهى الفاعل وأنت فعله لناؤيله بمؤنث كالامكنة والجهات أو الفاعل ضمير النار وما زائدة أو فى محل نصب على الظرفية، ولا يجب التصريح بنى حينئذ كما توهم لان الحق أن ما الموصولة أو الموصوفة إذا جعلت ظرفاً فالمراد بها الامكنة التى تحيط بالمستوقد وهى الجهات الست - وهى بما ينصب على الظرفية قياساً مطرداً فكذلك ما عبر به عنها، وأولى الوجوه أن تكون (أضاءت) متعدية و (ما) موصولة إذ لا حاجة حينئذ إلى الحمل على المعنى، ولا ارتكاب ما قل استعماله لاسيما زيادة ما هنا حتى ذكروا أنها لم تسمع هنا، ولم يحفظ من كلام العرب جلست - ما - مجلساً حسناً ولا قمت - ما - يوم الجمعة. وباليات شعري من أين أخذ ذلك الزمخشري وكيف تبعه البيضاوى؟! وإذا جعل الفاعل ضمير النار والفعل لازم يكون الاسناد إلى السبب لأن النار لم توجد حول المستوقد ووجد ضوءها فجعل إشراق ضوءها حوله، منزلة إشراقها نفسها على ما قيل، وهو مبنى على أن الظرف إذا تعلق بفعل قاصر له أثر متعدد يشترط في تحقق النسبة الظرفية للآثر والمؤثر فلا بد في إشراق كذا في كذا من كون الاشراف والمشرق فيه، وهذا كما إذا تعلق الظرف بفعل قاصر - كقام زيد فى الدار - فإن زيدا والقيام فيها ذاتا وتبعاً - وإلى ذلك مال الزمخشري - ومن الناس من اكتفى بوجود الآثر فيه وإن لم يوجد المؤثر فيه بذاته كما فى الافعال المتعدية فأضاءت الشمس فى الارض حقيقة على هذا مجاز على الاول، وحول ظرف مكان ملازم للظرفية والاضافة - ويثنى ويجمع - فيقال حوله وأحواله وحوال مثله فيثنى على حوالى، ولم نظفر بجمعه فيما حوانا من الكتب اللغوية ولا تقل حواليه - بكسر اللام - كما فى الصحاح. ولعل التثنية والجمع - مع ما يفهم من بعض الكتب أن حول وكذا حوال بمعنى الجوانب وهى مستغرقة - ليسا حقيقين، وقيل: باعتبار تقسيم الدائرة كما أشار إليه المولى عاصم افندى فى ترجمة القاموس بالرومية وفيه تأمل، وأصل هذا التركيب موضوع للطواف والاحاطة كالحول للسنة فانه يدور من فصل أو يوم إلى مثله، ولما لزمه الانتقال والتغير استعمل فيه باعتباره كالأستحالة والحوالة وإن خفى فى نحو - الحول - بمعنى القوة، وقيل: أصله تغير الشيء وانفصله و (ذهب) الخ جواب (لما) والسببية ادعائية فانه لما ترتب إذهاب النور على الاضاءة بلا مهلة جعل كأنه سبب له على أنه يكفى فى الشرط مجرد التوقف نحو - إن كان لى مال حججت - والازدهاب متوقف على الاضاءة، والضمير فى (بنورهم) للذى أو لموصوفه وجمعه لما تقدم. واختار النور على النار لانه أعظم منافمها والمناسب للمقام سباقاً ولحاقاً، وقيل: الجملة مستأنفة جواباً عما بالهم شبهت حالهم بذلك، أو بدل من جملة التمثيل للبيان والضمير للمنافقين وجواب (لما) محذوف أى خمدت نارهم فبقوا متحيرين، ومثله (فلما ذهبوا به) وحذفه للايجاز وأمن الالباس ولا يخفى ما فيه على من له أدنى إنصاف وإن ارتضاه الجم الغفير، ويحل عن مثل هذا الالغاز كلام الله تعالى اللطيف الخبير. وإسناد الفعل اليه تعالى حقيقة فهو سبحانه الفعال المطلق الذى بيده التصرف فى الأمور كلها بواسطة وبغير بواسطة، ولا يعترض على الحكيم بشيء، وحمل النار على نار لا يرضى الله تعالى بإيقادها إما مجازية كنار الفتنة والعداوة للإسلام أو حقيقة أوقدها الغواة للفساد أو الافساد، فيئذ يلىق بالحكيم اطفأوها وإلا يرتكب المجاز لم يدع اليه إلا اعتزال وإيقاد نار الغواية والاضلال وعدى بالبلاء دون الهمزة لما فى المثل السائر أن ذهب بالشيء يفهم منه أنه استصحبه وأمسكه - من الرجوع إلى الحالة الأولى ولا كذلك أذهبه فالبلاء والهمزة وإن اشتركا فى معنى التعدية فلا يبعد أن ينظر صاحب المعانى إلى معنى الهمزة والبلاء الاصيلين، أعنى الإزالة

والمصاحبة والاصاق . ففي الآية لطف لا ينكر كيف والفاعل هو الله تعالى القوى العزيز الذي لا راد لما أخذه ولا مرسل لما أمسكه . وذكر أبو العباس أن ذهب بزيد يقتضى ذهاب المتكلم مع زيد دون أذهبه ، ولعله يقول : إن مافى الآية مجاز عن شدة الأخذ بحيث لا يرد أو يجوز أن يكون الله تعالى وصف نفسه بالذهاب على معنى يلبق به كما وصف نفسه سبحانه بالمجئى في ظاهر قوله تعالى : (وجاء ربك) والذي ذهب إليه سيديوه إلى أن (١) الباء بمعنى الهمزة فكلاهما لمجرد التعدية عنده بلا فرق فلذا لا يجمع بينهما . والنور منشأ الضياء ومبدؤه كما يشير إليه استعمال العرب حيث أضافوا الضياء إليه كما قال ورقة بن نوفل :

■ ويظهر في البلاد ضياء نور * وقال العباس رضى الله تعالى عنه :

وأنت لما ظهرت أشرقت الارض وضاءت بنورك الأفق

ولهذا أطلق عليه سبحانه النور دون الضياء ، وأشار سبحانه إلى نفي الضياء الذى هو مقتضى الظاهر بنفى النور وإذها به لأنه أصله وبنى الأصل ينتفى الفرع ، وهذا الذى ذكرنا هو الذى ارتضاه المحققون من أهل اللغة ، ومنه يعلم وجه وصف الشريعة المحمدية بالنور في قوله تعالى : (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين) والشريعة الموسوية بالضياء في قوله تعالى : (ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياءً وذكراً للمتقين) وفى ذلك إشارة إلى مقام نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم الجامع الفارق ومزيتة على أخيه موسى عليه السلام الذى لم يأت إلا بالفرق ولفرق ما بين الحبيب والكلام

وكل آى أتى الرسل الكرام بها فانما اتصلت من نوره بهم

وكذا وجه وصف الصلاة الزاهية عن الفحشاء والمنكر في حديث مسلم - بالنور والصبر بالضياء ، ويعلم من هذا أنه أقوى من الضياء كذا قيل (٢) واعتراض بأنه قد جاء وصف ما أوتيه نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بالضياء كما جاء وصف ما أوتيه موسى عليه السلام بالنور وإليه يشير كلام الشيخ الأَكْبَرِ قدس سره في الفتوحات فتدبر ، وذهب بعض الناس إلى أن الضياء أقوى من النور لقوله تعالى : (جعل الشمس ضياء والقمر نوراً) وعلى هذا يكون التعبير (ذهب الله بنورهم) دون ذهب الله بضوئهم دفعاً لاحتمال إذهاب مافى الضوء من الزيادة وبقاء ما يسمى نوراً مع أن الغرض إزالة النور رأساً ، وذكر بعضهم أن كلا من الضوء والنور يطلق على ما يطلق عليه الآخر فهما كالمترادفين والفرق إنما نشأ من الاستعمال أو الاصطلاح لا من أصل الوضع واللغة ، ومن هنا قال الحكماء : إن الضوء ما يكون للشيء من ذاته ، والنور ما يكون من غيره ، واستعمل الضوء لما فيه حرارة حقيقة كالذى في الشمس ، أو مجازاً كالذى ذكر فيما أوتيه موسى عليه السلام مما فيه شدة ومزيد كلفة ، ومنه « الصبر ضياء » ومعلوم أنه كاسمه ، والنور لما ليس كذلك كالذى في القمر وفيما جاء به النبي ﷺ من الشريعة السهلة السمحة البيضاء ، ومنه « الصلاة نور » ولا شك أنها قرة العين وراحة القلب وإلى ذلك يشير « وجعلت قرة عيني في الصلاة » « وأرحنا يا بلال » واستعمل النور لما يطرأ في الظلم كما ورد « كان الناس في ظلمة فرس الله تعالى عليهم من نوره » وقول الشاعر :

بتنا وعمر الليل في غلوائه وله بنور البدر فرع أشمط

والضوء ليس كذلك إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتبصّر ، والذي يميل القلب إليه أن الضياء يطلق على النور القوى

(١) قوله : إلى أن الباء هكذا بخط المؤلف اهـ مصححه (٢) قوله : كذا قيل إلى قوله : فتدبر هذا ليس موجدأ في خط

المؤلف بل في الميضة فقط التي ليست بخطه اهـ مصححه

وعلى شعاع النور المنبسط فهو بالمعنى الأول أقوى وبالمعنى الثاني أدنى ولكل مقام مقال ولكل مرتبة عبارة ولا حرج على البليغ في إختيار أحد الأمرين في بعض المقامات لنكتة اعتبرها ومناسبة لاحظها، وآية الشمس لا تدل على أن الضياء أقوى من النور أيما وقع - فالله نور السموات والأرض، والله المثل الأعلى - وشعاع إطلاق النور على النوات المجردة دون الضوء ولعل ذلك لان انسياق العرضية منه إلى الذهن أسرع من انسياقها من النور إليه فقد انتشر أنه عرض وكيفية مغايرة للون، والقول بأنه عبارة عن ظهور اللون - أو أنه أجسام صغار تنفصل من المضى فتتصل بالمستضى - مما بين بطلانه في الكتب الحكيمة وإن قال بكل بعض من الحكماء، ثم التعبير بالنور هنا دون الضوء يحتمل أن يكون لسر غير ما انقدح في أذهان الناس وهو كونه أنسب بحال المنافقين الذين حرموا الانتفاع والإضاءة بما جاء من عند الله مما سماه سبحانه نوراً في قوله تعالى: (قد جاءكم من الله نور وكتاب) فكان الله عز شأنه أمسك عنهم النور وحرمهم الانتفاع به، ولم يسمه سبحانه ضوءاً لتأتى هذه الإشارة - لو قال هذا ذهب الله بضوئهم - بل كساه من حلل أسمائه وأفاض عليه من أنوار آلائه فهو المظهر الآتم والرداء المعلم. هذا وإضافة النور إليهم لادنى ملائسة لأنه للنار في الحقيقة لكن لما كانوا ينتفعون به صح إضافته إليهم، وقرأ ابن السميعة وابن أبي عتبة - فلما ضاءت ثلاثيا وتخريجها يعلم بما تقدم، وقرأ اليماني - أذهب الله نورهم - وفيها تأييد لمذهب سيديوه.

﴿ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يَبْصُرُونَ ١٧ ﴾ عطف على قوله تعالى (ذهب الله بنورهم) وهو أوفى بتأدية المراد فيستفاد منه التقرير لانتفاء النور بالكلية تبعاً لما فيه من ذكر الظلمة وجمعها وتكثيرها: وإيراد (لا يبصرون) وجعل الواو للحال بتقدير قد مع ما فيه يقتضى ثبوت الظلمة قبل ذهاب النور ومعه، وليس المعنى عليه - والترك - في المشهور طرح الشيء كترك العصا من يده أو تخليته محسوساً كان أو غيره وإن لم يكن في يده كترك وطنه ودينه، وقال الراغب: ترك الشيء رفضه قصداً واختياراً أو قهراً واضطراً. ويفهم من المصباح أنه حقيقة في مفارقة المحسوسات ثم استعير في المعاني، وفي كون الفعل من النواسخ الناصبة للجزأين لتضمنيه معنى صير أم لا خلاف - والكل هنا محتمل - فعلى الأول (هم) مفعوله الأول، وفي ظلمات مفعوله الثاني، ولا (يبصرون) صفة لظلمات بتقدير فيها أحوال من الضمير المستتر، أو من (هم) ولا يجوز أن يكون في ظلمات حالاً، ولا (يبصرون) مفعولاً ثانياً لأن الأصل في الخبر أن لا يكون مؤكداً وإن جوزه بعضهم وعلى الثاني (هم) مفعوله، و (في ظلمات لا يبصرون) حالان مترادفان من المفعول أو متداخلان، فالأول من المفعول، والثاني من الضمير فيه أو (في ظلمات) متعلق ب (تركهم) و (لا يبصرون) حال، والظلمة في المشهور عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مستضيئاً، فالتقابل بينها وبين الضوء تقابل عدم والمسلكة، واعتراض بأن الظلمة كيفية محسوسة ولا شيء من العدم كذلك وبأنها مجعولة كما يقتضيه قوله تعالى: (وجعل الظلمات والنور) والمجعول لا يكون إلا موجوداً، وأجيب عن الأول بمنع الصغرى فإنا إذا غمضنا العين لا نشاهد شيئاً ألبتة كذلك إذا فتحنا العين في الظلمة؛ وعن الثاني بالمنع أيضاً فإن الجاعل كما يجعل الموجود يجعل العدم الخاص كالعمى والمنافي للمجعولية هو العدم الصرف، وقيل: كيفية مانعة من الأبصار فالتقابل تقابل التضاد، واعتراض بأنه لو كانت كيفية لما اختلف حال من في الغار المظلم ومن هو في الخارج في الرؤية وعدمها إلا أن يقال المراد أنها كيفية مانعة من إبصار ما فيها فيندفع الاعتراض عنه، وربما يرجح عليه بأنه قد يصدق على الظلمة الأصلية السابقة على وجود العالم دونه كما قيل، وقيل: التقابل بين النور والظلمة تقابل الإيجاب والسلب وجمع الظلمات إما لتعدددها في الواقع سواء رجع ضمير الجمع إلى المستوقدين أو المنافقين أو لانهائها في الحقيقة، وإن

كانت ظلمة واحدة لكنها لشدتها استعير لها صيغة الجمع مبالغة - كما قيل رب واحد يعدل ألفاً - أولاً لأنه لما كان لكل واحد ظلمة تخصه جمعت بذلك الاعتبار كذا قالوا ﴿ومن اللطائف﴾ أن الظلمة حيثما وقعت في القرآن وقعت بمجموعة والنور حيثما وقع وقع مفرداً، ولعل السبب هو أن الظلمة وإن قلت تستكثر والنور وإن كثرت يستقل ما لم يضر، وأيضاً كثيراً ما يشار بهما إلى نحو الكفر والايان والقليل من الكفر كثير والكثير من الايمان قليل فلا ينبغي الركون إلى قليل من ذلك ولا الاكتفاء بكثير من هذا، وأيضاً معدن الظلمة بهذا المعنى قلوب الكفار (وتحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى) ومشرق النور بذلك المعنى قلوب المؤمنين. وهى كقلب رجل واحد، وأيضاً النور المفاض هو الوجود المضاف وهو واحد لا تعدد فيه كما يرشدك إليه قوله تعالى: (الله نور السموات والأرض) وفي الظلمة لا يرى مثل هذا، وأيضاً الظلمة يدور أصل معناها على المنع فلذا أخذت من قولهم - ما ظلمك أن تفعل كذا - أى ما منعك، وفي مثلثات ابن السيد - الظلم بفتح الظاء - شخص كل شيء يسد بصر الناظر يقال لقيته أول ذى ظلم - أى أول شخص يسد بصرى - وزرته والليل ظلم - أى مانع من الزيارة - فكأنها سميت ظلمة لأنها تسد في المشهور وتمنع الرؤية، فباعتبار تعدد الموانع جمعت ولم يعتبر مثل هذا في أصل معنى النور فلم يجمع إلى غير ذلك وإنما نكرت ظلمات هنا ولم تضاف إلى ضميرهم كما أضيف النور اختصاراً للفظ واكتفاء بما دل عليه المعنى، والظرفية مجازية كيفما فسرنا الظلمة على بعض الآراء، و(لا يبصرون) منزل منزلة اللازم - لطرح المفعول - نسياً منسياً، ولعدم القصد إلى مفعول دون مفعول فيفيد العموم، وقرأ الجمهور (في ظلمات) بضم اللام، والحسن وأبو السماك بسكونها، وقوم بفتحها، والكل جمع ظلمة * وزعم قوم أن (ظلمات) بالفتح جمع ظلم - جمع ظلمة - فهي جمع الجمع، والعدول إلى الفتح تخفيفاً مع سماعه في أمثاله أسهل من ادعاء جمع الجمع إذ ليس بقياسي ولا دليل قطعي عليه، وقرأ اليماني في ظلمة، وفي الآية إشارة إلى تشبيهه بإجراء كلمة الشهادة على السنة من ذكر - والتحلى بحلية المؤمنين ونحو ذلك - بما يمنع من قتلهم ويعود عليهم بالنفع الدنيوي من نحو الأمن والمغانم، وعدم إخلاصهم لما أظهره بالنفاق الضار في الدين بايقاد نار مضيئة للالتفاف بها أطفالاً الله تعالى فهبت عليهم الرياح والأمطار وصيرت موقدها في ظلمة وحسرة، ويحتمل أنهم لما وصفوا بأنهم (اشتروا الضلالة بالهدى) عقب ذلك بهذا التمثيل لتشبيهه هدام الذي باعوه بالنار المضئية ما حول المستوقد، والضلالة التي اشتروها وطبع الله تعالى بها على قلوبهم بذهاب الله تعالى بنورهم وتركه إياهم في الظلمات، والتفسير المأثور عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما - كما أخرجه ابن جرير عنه - أن ذلك مثل للايمان الذي أظهره لاجتناء ثمراته بنار ساطعة الأنوار موقدة للالتفاف والاستبصار وذهاب أثره وانطماس نوره باهلاهم وإفشاء حالهم باطفاء الله تعالى إياها وإذهاب نورها، ويتمثل التشبيه وجوهاً أخرى ﴿ومن البطون القرآنية التي ذكرها ساداتنا الصوفية نفعنا الله تعالى بهم﴾ أن الآية مثل من دخل طريقة الأولياء بالتقليد لا بالتحقيق فعمل عمل الظاهر وما وجد حلاوة الباطن فترك الأعمال بعد فقدان الأحوال، أو مثل من استوقد نيران الدعوى وليس عنده حقيقة المعنى فأضاعت ظواهره بالصيت والقبول فأفشى الله تعالى نفاقه بين الخلق حتى نبذوه في الآخر ولا يجد مناصاً من الفضيحة يوم تبلى السرائر * وقال أبو الحسن الوراق: هذا مثل ضربه الله تعالى لمن لم يصحح أحوال الارادة فارتقى من تلك الأحوال بالدعاوى إلى أحوال الاكابر فكان يضيء عليه أحوال إرادته لو صححها بملزمة آدابها فلما مزجها بالدعاوى أذهب الله تعالى عنه تلك الأنوار وبقي في ظلمات دعاويه لا يبصر طريق الخروج منها، نسأل الله تعالى العفو والعافية ونعوذ به من الحور بعد الكور ﴿صَمُّكُمْ عَمِّيْ فَهُمْ لَا يَرَجْعُونَ ١٨﴾ الأوصاف جموع كثرة على وزن

فعل وهو قياس في جمع فعلاء، وأفعل الوصفين سواء تقابلا - كاحمر وحمرأ - أم انفردا لما منع في الحلقة - كغرل ورتق - فان كان الوصف مشتركا ولكن لم يستعملا على نظام أحمر وحمرأ - كرجل ألى - وامرأة عجزاء - فالوزن فيه سماعي، والصمم داء في الاذن يمنع السمع، وقال الاطباء: هو أن يخلق الصماخ بدون تجويف يشتمل على الهواء الراكد الذي يسمع الصوت بتموجه فيه أو بتجويف لكن العصب لا يؤدي قوة الحس فان أدى بكلفة سمى عندهم طرشا، وأصله من الصلابة أو السد، ومنه قولهم قناة صماء وصممت القارورة. والبكم الخرس وزنا ومعنى - وهو داء في اللسان يمنع من الكلام - وقيل: الالبكم هو الذي يولد أخرس، وقيل: الذي لا يفهم شيئا ولا يهتدي إلى الصواب فيكون إذ ذاك داء في الفؤاد لا في اللسان، والعمى عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا، وقيل: ظلمة في العين تمنع من إدراك المبصرات، ويطلق على عدم البصيرة مجازاً عند بعض وحقيقة عند آخرين، وهي أخبار لمبتدأ محذوف هو ضمير المنافقين أو خبر واحد وتوول إلى عدم قبولهم الحق وهم وإن كانوا سمعوا الآذان فصحاء الألسن بصراء الأعين إلا أنهم لما لم يصيخوا للحق - وأبت أن تنطق بسأته ألسنتهم ولم يتلحوا أدلة الهدى المنصوبة في الآفاق والانفس - وصفوا بما وصفوا به من الصمم والبكم والعمى على حد قوله :

أعمى إذا ما جارت برزت حتى يوارى جارتى الخدر
وأصم عما كان بينهما أذن وما في سمعها وقر

وهذا من التشبيه البالغ عند المحققين لذكر الطرفين حكما، وذكرهما قصداً حكما أو حقيقة مانع عن الاستعارة عندهم، وذبح بعضهم إلى أنه استعارة، وآخرون إلى جواز الأمرين، وهذا أمر مفروغ عنه ليس لتقريره هنا كثير جدوى، غير أنهم ذكروا هنا مجازاً وهو أنه لا نزاع أن التقدير هم (صم) الخ لكن ليس المستعار له حينئذ مذكوراً لانه لبيان أحوال مشاعر المنافقين لأذواتهم، ففي هذه الصفات استعارة تبعية مصرحة إلا أن يقال تشبيه ذوات المنافقين بذوات الاشخاص الصم متفرع على تشبيه حالهم بالصمم، فالقصد إلى إثبات هذا الفرع أقوى وأبلغ، وكان المشابهة بين الحالين تعدت إلى الذاتين فحملت الآية على هذا التشبيه برعاية المبالغة، أو يقال - ولعله أولى - إن هم - المقدر راجع للمنافقين السابق حالهم وصفاتهم وتشهيرهم بها حتى صاروا مثلاً فكانه قيل هؤلاء المتصفون بما ترى (صم) على أن المستعار له ما تضمنه الضمير الذي جعل عبارة عن المتصفين بما مر، والمستعار ما تضمن الصم وأخويه من قوله (صم) الخ فقد انكشف المغطى وليس هذا بالبعيد جداً. والآية فذلك ما تقدم وتبيجه إذ قد علم من قوله سبحانه (لا يشعرون) و(لا يبصرون) أنهم (صم، عمى) ومن كونهم يكذبون أنهم لا ينطقون بالحق فهم - كالبكم - ومن كونهم غير مهتدين أنهم (لا يرجعون) وقدم الصمم لانه إذا كان خلقيا يستلزم البكم وآخر - العمى - لانه كما قيل: شامل لعمى القلب الحاصل من طرق المبصرات والحواس الظاهرة، وهو بهذا المعنى متأخر لانه معقول صرف ولو توسط - حل بين العصا ولحائها - ولو قدم - لا وهم تعلقه ب(لا يبصرون) - أو الترتيب على وفق حال الممثل له لانه يسمع أو لادعوة الحق ثم يجيب ويعترف ثم يتأمل ويتبصر - ومثل هذه الجملة وردت تارة بالفاء كما في قوله تعالى: (وواعدناه موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة) وأخرى بدونها كما في قوله تعالى: (فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة) لان استلزام ما قبلها وتضمنه لها بالقوة منزل منزلة المتحد معه فيترك العطف ومغايرتها له وترتبا عليه ترتب النتائج، وانفرع على أصله يقتضى الاقتران بالفاء وهو الشائع المعروف. وبعض الناس يجعل الآية من تنمة التمثيل فلا يحتاج حينئذ إلى التجوز ويكفي فيه الفرض وأن

امتنع عادة كما في قوله :

أعلام يا قوت نشر ن على رماح من زبرجد

يفرض هنا حصول الصمم، والبكم، والعمى لمن وقع في هاتيك الظلمة الشديدة المطبقة، وقيل : لا يبعد فقد الحواس من وقع في ظلمات مخوفة هائلة إذ ربما يؤدي ذلك إلى الموت فضلا عن ذلك، ويؤيد كونها تتمته قراءة ابن مسعود وحفصة أم المؤمنين رضي الله تعالى عنهم - صما وبكيا وعميا - بالنصب فإن الاوصاف حيث تحتل أن تكون مفعولا ثانيا لترك وفي ظلمات متعلقا به أو في موضع الحال و(لا يبصرون) حالا أو منصوبة على الحال من مفعول تركهم متعديا لاثنتين أو لواحد أو منصوبة بفعل محذوف أعنى أعنى والقول بأنها منصوبة على الحال من ضمير (لا يبصرون) جهل بالحال، وقريب منه في الذم من نصب على الذم إذ ذاك إنما يحسن حيث يذكر الاسم السابق، وأما جعل هذه الجملة على القراءة المشهورة دعائية وفيها إشارة إلى ما يقع في الآخرة من قوله تعالى : (ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكيا وصما) فنسأل الله تعالى العفو والعافية من ارتكاب مثله ونعوذ به من عمى قائله وجهله، ومثله - بل أدهى وأمر - القول بأن جملة (لا يرجعون) كذلك ومتعلق - لا يرجعون - محذوف أي لا يعودون إلى الهدى بعد أن باعوه أو عن الضلالة بعد أن اشتروها، وقد لا يقدر شيء ويترك على الإطلاق والوجهان الأولان مبنيان على أن وجه التشبيه في التمثيل مستنبط من (أولئك الذين اشتروا) الخ والآخر على تقدير أن يكون من (ذهب الله بنورهم) الخ بأن يراد به أنهم غب الاضاءة خبطوا في ظلمة وتورطوا في حيرة، فالمراد هنا أنهم بمنزلة المتحيرين الذين بقوا جامدين في مكاناتهم لا يرجعون ولا يدرون أي تقدمون أم يتأخرون، وكيف يرجعون إلى حيث ابتدؤا منه، والاعمى لا ينظر طريقا وأبكم لا يسأل عنها وأصم لا يسمع صوتا من صوب مرجعه فيهتدى به ؟ والفاء للدلالة على أن اتصافهم بما تقدم سبب لتحيرهم واحتباسهم كيف ما كانوا (ومن البطون) - صم - آذان أسمع أرواحهم عن أصوات الوصلة وحقائق إلهام القربة - بكم - عن تعريف علل بواطنهم عند أطباء القلوب عجبا - عمى - عن رؤية أنوار جمال الحق في سماء أوليائه : وقال سيدى الجنيد قدس سره : صموا عن فهم ما سمعوا وأبكموا عن عبارة ما عرفوا وعموا عن البصيرة فيما إليه دعوا ■

(أَوْ كَصِيبٍ مِّنَ السَّمَاءِ) شروع في تمثيل لحالهم إثر تمثيل وبيان لسكل دقيق منها وجليل فهم أئمة الكفر الذين تفننوا فيه وتفننوا ضلال الضلال بعد أن طاروا إليه بقدامى النفاق وخوافيه لتحقيق أن تضرب في بيداء بيان أحوالهم الوخيمة خيمة الأمثال وتمد أطناب الاطناب في شرح أفعالهم ليكون أفعى لهم ونكالا بعد نكال وكل كلام له حظ من البلاغة وقسط من الجزالة والبراعة لا بد أن يوفى فيه حق كل من مقامى الاطناب والايجاز فإذا عسى أن يقال فيما بلغ الذروة العليا من البلاغة والبراعة والاعجاز ؟ ولقد نعى سبحانه عليهم في هذا التمثيل تفاصيل جنائياتهم العديدة المثيل وهو معطوف على (الذى استوقد ناراً) ويكون النظم كمثل ذوى صيب (١) فيظهر مرجع ضمير الجمع فيما بعد وتحصل الملائمة للمعطوف عليه والمشبّه. وأو عند ذوى التحقيق لأحد الامرين ويتولد منه في الخبر الشك والابهام والتفصيل على حسب اعتبارات المتكلم، وفي الانشاء

(١) ذكر مولانا السالكوتى أن ذوى فقط ومقدر والكاف من كصيب زائدة لدخول مثل الأول عليها حكما ولا تقدير، ونقل عن الرضى أن من مواقع زيادة الكاف دخول لفظ مثل عليه وزيادة حرف أهون من تقدير اسم لاسيما إذا رجع قرب المعطوف عليه فتأمل وتدير اه منه

الإباحة والتخيير كذلك ، وحينئذ لا يلزم الاشتراك ولا الحقيقة والمجاز ، وبعضهم يقول : إنها باعتبار الأصل موضوعة للتساوى في الشك ، وحمل على أنه فرد من أفراد المعنى الحقيقي ثم اتسع فيها فجاءت للتساوى من غير شك كما - فيما نحن فيه - على رأى إذ المعنى مثل بأى القصتين شئت فهما سواء في التمثيل ولا بأس لو مثلت بهما جميعاً وإن كان التشبيه الثانى أبغى لدلالته على فرط الحيرة وشدة الأمر وفضاعته ولذا أخر ليتدرج من الالهون إلى الالهول ، وزعم بعضهم أن (أو) هنا بمعنى الواو وما في الآيتين تمثيل واحد ، وقيل : بمعنى بل ، وقيل : للإيهام ، والكل ليس بشئ ، نعم اختار أبو حيان أنها للتفصيل وكان من نظر إلى حالهم منهم من يشبهه بحال المستوقد ، ومنهم من يشبهه بحال ذوى صيب مدعياً أن الإباحة - وكذا التخيير - لا يكونان إلا في الأمر أو ما في معناه انتهى . ولا يخفى على من نظر في معناه وحقق ما معناه أن مانحن فيه داخل في الشق الثانى على أن دعوى الاختصاص بما لم يجمع عليه الخواص ، فقد ذكر ابن مالك أن أكثر ورود (أو) للإباحة في التشبيه نحو (فهى كالبحارة أو أشد قسوة) والتقدير نحو (فكان قاب قوسين أو أدنى) - والصيب - في المشهور المطر من صاب يصوب إذا نزل وهو المروى هنا عن ابن عباس وابن مسعود ومجاهد وقتادة وعطاء وغيرهم رضى الله تعالى عنهم ، ويطلق على السحاب أيضاً كما في قوله : حتى عفاها صيب ودقه داني النواحي مسبل هائل

ووزنه في فعل - بكسر العين - عند البصريين وهو من الاوزان المختصة بالمعتل العين إلا ما شذ من صيقل - بكسر القاف - علم لامرأة ، والبغداديون يفتحون العين وهو قول تسد الأذن عنه ، وقريب منه قول الكوفيين : إن أصله فعيل كطويل فقلب ، وهل هو اسم جنس أو صفة بمعنى نازل أو منزل ؟ قولان أشهرهما الاول ، وأكثر نظائره في الوزن من الثانى ، وقرئ - أو كصائب - وصيب أبغى منه ، والتكثير فيه للتنويع والتعظيم ، والسماء كل ما علاك من سقف ونحوه والمعروفة عند خواص أهل الارض والمرئية عند عوامهم ، وأصلها الواو من السمو وهى مؤنثة (١) وقد تذكر كما في قوله :

فلو رفع السماء إليه قوما لحقنا بالسماء مع السحاب

وتلحقها هاء التأنيث فتصح الواو حينئذ كما قاله أبو حيان لأنها بنيت عليها الكلمة فيقال سماء وتجمع على سموات وأسمية وسمائى ، والكل - كما في البحر - شاذ لأنها اسم جنس وقياسه أن لا يجمع ، وجمعه بالالف والتاء خال عن شرط ما يجمع بهما قياساً ، وجمعه على أفعلة ليس مما ينقاس في المؤنث ، وعلى فعائل لا ينقاس في فعال . والمراد بالسماء هنا الآفاق والتعريف للاستغراق لالعهد الذهبى كما ينساق لبعض الأذهان فيفيد أن الغمام آخذ بالآفاق كلها فيشعر بقوة المصيبة مع ما فيه من تهديد الظلمة ولهذا القصد ذكرها ، وعندى أن الذكر يحتمل أن يكون أيضاً للتحويل والإشارة إلى أن ما يؤذيهم جاء من فوق رموسهم وذلك أبغى في الإيذاء كما يشير إليه قوله تعالى : (يصب من فوق رموسهم الحميم) وكثيراً ما نجد أن المرء يعتنى بحفظ رأسه أكثر مما يعتنى بحفظ سائر أطرافه حتى أن المستطيع من الناس يتخذ طيلساناً لذلك ، والعيان والوجدان أقوى شاهد على ما قلنا . و(من) لا ابتداء الغاية ، وقيل : يحتمل أن تكون للتبعيض على حذف مضاف أى من أقطار السماء وليس بشئ ، وزعم بعضهم أن الآية تبطل ما قيل : إن المطر من أبخرة متصاعدة من السفلى - وهو من أبخرة الجهل - إذ ليس في الآية سوى أن المطر من هذه الجهة وهو غير مناف لما ذكر ، كيف والملاحظة تقضى به فقد حدثنى من بلغ مبلغ التواتر أنهم شاهدوا - وهم فوق الجبال الشاخنة - سحاباً

(١) والتأنيث لأهل الحجاز والتذكير للتميميين وأهل نجد ، وكذا شأنهم في الجنس الذى ميز واحده بتاء توثقه أهله

يمطر أسفلهم وشاهدوا تارات أبخرة تتصاعد من نحو الجبال فتتعدد سحباً فيمطر ، فياك أن تلتفت لبرق كلام خلب ولا تنظن أن ذلك علم فالجهل منه أصوب ، ثم حمل - الصيب - هنا على السحاب وإن كان محتملاً غير أنه بعيد بعد الغمام وكذا حمل السماء عليه ﴿ فيه ظلمت ورعد وبرق ﴾ أي معه ذلك كما في قوله تعالى : (ادخلوا في أمم) وإذا حملت (في) على الظرفية - كما هو الشائع في كلام المفسرين - احتيج إلى حمل الملابس التي تقتضيها الظرفية على مطلق الملابس الشاملة للشيئية والمجاورة وغيرهما ففيه بذلك المعنى ظلمات ثلاث . ظلمة تكاثفه بتتابعه . وظلمة غمامه مع ظلمة الليل التي يستشعرها الذوق من قوله تعالى : (كلما أضاء لهم مشوا فيه) وكذا فيه رعد وبرق لأنهما في منشئه ومحل ينصب منه . وقيل : فيه - وهو كما قال الشهاب - وهم نشأ من عدم التدبر ، وإن كان المراد - بالصيب - السحاب فأمر الظرفية أظهر ، والظلمات حينئذ ظلمة السحمة والتطبيق مع ظلمة الليل ، وجمع الظلمات على التقديرين مضي . ولم يجمع الرعد والبرق وإن كانا قد جمعا في لسان العرب ، وبه تزدد المبالغة وتحصل المطابقة مع الظلمات والصواعق لأنهما مصدران في الأصل ، وإن أريد بهما العينان هنا كما هو الظاهر ، والأصل في المصدر أن لا يجمع على أنه لو جمعا لدل ظاهراً على تعدد الأنواع كما في المعطوف عليه ، وكل من الرعد والبرق نوع واحد . وذكر الشهاب مدعياً أنه لما لمعت به بوارق الهداية في ظلمات الخواطر نكتة سرية في أفرادها هنا وهي أن الرعد - كما ورد في الحديث وجرت به العادة - يسوق السحاب من مكان لا خرفلو تعدد لم يكن السحاب مطبقاً فتزول شدة ظلمته وكذا البرق لو كثر لمعانه لم تطبق الظلمة كما يشير إليه قوله تعالى : (كلما أضاء لهم مشوا فيه) فأفرادها متعين هنا . وعندى - وهو من أنوار العناية المشرقة على آفاق الأسرار - أن النور لما لم يجمع في آية من القرآن - لما تقدم - لم يجمع البرق إذ ليس هو بالبعيد عنه كما يرشدك إليه (كلما أضاء لهم) والرعد مصاحب له فانعكست أشعته عليه أو ما ترى الجلد الحقيق مقبلاً بالثغر لما صار جار المصحف

وارتفاع ظلمات إمامي الفاعلية للظرف المعتمد على الموصوف أو على الابتدائية والظرف خبره - وجعل الظرف حالاً من النكرة المخصصة وظلمات فاعله - لا يخلو عن ظلمة البعد كما لا يخفى . وللناس في الرعد والبرق أقوال : والذي عول عليه أن الأول صوت زجر الملك الموكل بالسحاب ، والثاني لمعان مخاريقه التي هي من نار ، والذي اشتهر عند الحكماء أن الشمس إذا أشرقت على الأرض اليابسة حلت منها أجزاء نارية يخالطها أجزاء أرضية فيركب منهما دخان ويختلط بالبخار وهو الحادث بسبب الحرارة السماوية إذا أثرت في البللة ويتصاعدان معاً إلى الطبقة الباردة وينعقد ثمة سحاب ويحتقن الدخان فيه ويطلب الصعود إن بقي على طبعه الحار والنزول إن ثقل وبرد وكيف كان يمزق السحاب بعنفه فيحدث منه الرعد ، وقد تشتعل منه - لشدة حرته ومحاكته - نار لامة وهي البرق إن لطفت والصاعقة إن غلظت ، وربما كان البرق سبباً للرعد فان الدخان المشتعل ينطفيء في السحاب فيسمع لانطفائه صوت كما إذا أطفأنا النار بين أيدينا ، والرعد والبرق يكونان معاً إلا أن البرق يرى في الحال لأن الابصار لا يحتاج إلا إلى المحاذاة من غير حجاب . والرعد يسمع بعد لأن السماع إنما يحصل بوصول توج الهواء إلى القوة السامعة وذلك يستدعي زماناً كذا قالوه ، وربما يختلج في ذهنك قرب هذا ولا تدري ماذا تصنع بما ورد عن حضرة من أسرى به ليلاً - بلارعد ولا برق - على ظهر البراق وعرج إلى ذي المعارج حيث لا زمان ولا مكان فرجع وهو أعلم خلق الله على الإطلاق صلى الله تعالى عليه وسلم فأنا بحول من عز حوله وتوفيق من غمري فضله أوفق لك بما يزيل الغين عن العين ويظهر سر جوامع الحكم التي أوتيتها سيد الكونين صلى الله تعالى عليه وسلم .

فأقول: قد صح عند أساطين الحكمة والنبوة - مما شاهدوه في أرصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم وكذا عند سائر المتأهلين الربانيين من حكماء الاسلام والفرس وغيرهم - أن لكل نوع جسماني من الأفلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها ربا هو نور مجرد عن المادة قائم بنفسه مدبر له حافظ إياه وهو المنمى والغاذى والمولد في النبات والحيوان والإنسان لامتناع صدور هذه الأفعال المختلفة في النبات والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها وفيناع أنفسنا وإلا لكان لنا شعور بها ، فجميع هذه الأفعال من الأرباب وإلى تلك الأرباب أشار صاحب الرسالة العظمى صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله : « وإن لكل شيء ملكا » حتى قال : « إن كل قطرة من القطرات ينزل معها ملك » وقال : « أتاني ملك الجبال وملك البحار » وحكى أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات النفسانية والتعلقات البدنية وشاهدها ، وذكروا لنا الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره في تفسيره الفاتحة أنه ماثم صورة إلاولها روح ، وأطال أهل الله تعالى الكلام في ذلك ، فإذا علمت هذا فلا بعد في أن يقال : أراد صلى الله تعالى عليه وسلم بالملك الموكل بالسحاب في بيان الرعد - هو هذا الرب المدبر الحافظ وبزجره تديره له حسب استعداده وقابليته ، وأراد بصوت ذلك الزجر ما يحدث عند الشق بالأبحرة الذي يقتضيه ذلك التدير ، وأراد بالمخاريق - في بيان البرق وهي جمع مخراق وهو في الأصل ثوب يلف وتضرب به الصياني بعضهم بعضا - الآلة التي يحصل بواسطتها الشق ، ولا شك أنها كما قررنا من نار أشعلتها شدة الحركة والمحركة فظهرت كما ترى ، وحيث فتحنا لك هذا الباب قدرت على تأويل كثير مما ورد من هذا القبيل حتى قولهم : إن الرعد نطق الملك والبرق ضحكه ، وإن كان بحسب الظاهر مما يضحك منه ، ولم أر أحدا وفق فوق وتحقق لحقق والله تعالى الموفق وهو حسبي ونعم الوكيل ﴿ يَجْعَلُونَ أَصْبَعَهُمْ فِي إِذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ ﴾ الضمائر عائدة على المحذوف المعلوم فيما قبل وكثيرا ما يلتفت إليه كما في قوله تعالى : (ولم من قرية أهلكنها فجاءها بأسنا يياتا أو هم قاتلون) * والجملة استئناف لا محل لها من الأعراب مبني على سؤال نشأ من الكلام كأنه قيل عند بيان أحوالهم الهائلة فماذا يصنعون في تضاعيف تلك الشدة فقال : (يجعلون) الخ ، وجوزوا وجوها آخر ككونها في محل جر صفة للبقدر وجوز فيها وفي يكاد كونها صفة صيب بتأويل نحو - لا يطيقونه - أو في محل نصب على الحال من ضمير فيه ، والعائد محذوف أو اللام نائبة عنه أي صواعقه ، والجعل في الأصل الوضع . والأصابع جمع إصبع وفيه تسع لغات حاصلة من ضرب أحوال الهمزة الثلاث في أحوال الباء كذلك ، وحكوا عشرة وهي أصبوع بضمها مع واو وهي مؤنثة وكذا سائر أسمائها إلا الإبهام فبعض بني أسد يذكرونها والتأنيث أجود . وفي الآية مبالغة في فرط دهشتهم وكال حيرتهم كما في الفرائد من وجوه ﴿ أحدها ﴾ نسبة الجعل إلى كل الأصابع وهو منسوب إلى بعضها وهو الأنامل ﴿ وثانيها ﴾ من حيث الإبهام في الأصابع والمعهود إدخال السبابة فكأنهم من فرط دهشتهم بدخلون أي أصبع كانت ولا يسلكون المسلك المعهود ﴿ وثالثها ﴾ في ذكر الجعل موضع الإدخال فان جعل شيء في شيء أدل على إحاطة الثاني بالاول من إدخاله فيه ، وهل هذا من المجاز اللغوي لتسمية الكل باسم جزئه أو للتجاوز في الجعل ؟ أو هو من المجاز العقلي بأن ينسب الجعل للأصابع وهو للتأمل فيه خلاف والمشهور هو الاول وعليه الجمهور . وابن مالك وجماعة على الأخير ظنا منهم أن المبالغة في الاحتراز عن استماع الصاعقة إنما يكون عليه ولم يكتفوا فيها بتبادر الذهن إلى أن الكل أدخل في الأذن قبل النظر للقرينة . وقيل : لا مجاز هنا أصلا لأن نسبة بعض الأفعال إلى ذي أجزاء تنقسم يكفي فيه تلبسه ببعض أجزائه كما يقال : دخلت البلد وحبست ليلة الخميس

ومسحت بالمنديل فإن ذلك حقيقة مع أن الدخول، والمجيء، والمسح في بعض - البلد، والليلة، والمنديل - ولا يخفى أن كون مثل ذلك حقيقة ليس على إطلاقه، والفرق بينه وبين ما نحن فيه ظاهر. و (من) تعليلية تغني غناء اللام في المفعول له وتدخل على الباعث المتقدم والغرض المتأخر وهي متعلقة بـ (يجعلون) وتعلقها بالموت بعيد - أي يجعلون - من أجل الصواعق وهي جمع صاعقة ولا شدوذ، والظاهر أنها في الأصل صفة من الصعق وهو الصراخ وتأوها للتأنيث إن قدرت صفة لمؤنث أو للبالغة إن لم تقدر - كراوية - أول النقل من الوصفية إلى الاسمية - حقيقة - وقيل : إنها مصدر كالغافية والعاقبة وهي اسم لكل هائل مسموع أو مشاهد، والمشهور أنها الرعد الشديد معه قطعة من نار لا تمر بشيء إلا أتت عليه، وقد يكون معه جرم حجري أو حديدي، وسد الآذان إنما ينفع على المعنى الأول، وقد يراد المعنى الثاني ويكون في الكلام إشارة إلى مبالغة أخرى في فرط دهشتهم حيث يظنون ما لا ينفع نافعاً، وقرأ الحسن من الصواعق وهي لغة بني تميم كما في قوله :

ألم تر أن المجرمين أصابهم صواعق لا بل هن فوق الصواعق
وليس من باب القلب على الاصح إذ علامته كون أحد البنائين فائقاً للآخر ببعض وجوه التصريف
والبنا آن هنا مستويان في التصريف. و (حذر الموت) نصب على العلة لـ (يجعلون) وإن كان من الصواعق في المعنى مفعولاً له كان هناك نوعان منصوب ومجرور، ولزوم العطف في مثله غير مسلم خلافاً لمن زعمه ولا مانع من أن يكون علة له مع علته كما أن من الصواعق علة له نفسه، وورد مجيء المفعول له معرفة وإن كان قليلاً كما في قوله :

وأغفر عوراء الكريم ادخاره وأعرض عن شتم اللئيم تكريماً
وجعله مفعولاً مطلقاً لمحذوف أي يحذرون - حذر الموت - بعيد. وقرأ قتادة والضحاك وابن أبي ليلى - حذار - وهو كحذر شدة الخوف. والموت في المشهور زوال الحياة عما يتصف بها بالفعل وإطلاقة على القدم السابق في قوله سبحانه : (وكنتم أمواتاً فأحياهم) مجاز ولا يرد قوله تعالى : (خلق الموت) إذ الخلق فيه بمعنى التقدير وتعيين المقدار بوجه ما وهو ما يوصف به الموجود والمعدوم لأن القدم كالجود له مدة ومقدار معين عنده تعالى . وقيل : المراد بخلق الموت إحداث أسبابه، وقيل : إنه العدم مطلقاً وإن لم يكن مخلوقاً إلا أن إعدام الملكات مخلوقة لما فيها من شائبة التحقق بمعنى أن استعداد الموضوع معتبر في مفهومها وهو أمر وجودي فيجوز أن يعتبر تعلق الخلق والايحاد باعتبار ذلك، وصحح محققو أهل السنة أن الموت صفة وجودية خلقت ضد الحياة، ولهذا يظهر كما في الحديث « يوم تجسد المعاني - كما قال أهل الله تعالى - بصورة كبش أملح » ويصير عدماً محضاً إذ يذبح بمديّة الحياة التي لا ينتهي أمدها ﴿ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ ١٩ ﴾ أي لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط المحيط فاحاطته تعالى بهم مجاز تشبيهاً لحال قدرته الكاملة التي لا يفوتها المقدور أصلاً باحاطة المحيط بالمحاط بحيث لا يفوته فيكون في الاحاطة استعارة تبعية وإن شبه حاله تعالى - وله المثل الأعلى - معهم بحال المحيط مع المحاط بأن تشبه هيئة منتزعة من عدة أمور يمثلها كان هناك استعارة تمثيلية لا تصرف في مفرداتها إلا أنه صرح بالعمدة منها وقدر الباقي فافهم . وجوز أبو علي في (محيط) أن يكون بمعنى مهلك كما في قوله تعالى : (وأحاطت به خطيئته) أو عالم علم مجازاة كما في قوله تعالى : (وأحاط بما لديهم) وكل هذا من الظاهر، ولأهل الشهود كلام - من ورائه محيط - والواو اعتراضية لا عاطفية ولا حالية والجملة معترضة بين جملتين من قصة واحدة وفيها تتميم للمقصود من التمثيل

بما تفيد من المبالغة لأن الكافرين - وضع موضع الضمير وعبر به إشعاراً باستحقاق ذوى الصيب ذلك العذاب لكفرهم فيكون الكلام على حد قوله تعالى: (مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صر أصابت حرث قوم ظالموا أنفسهم فأهلكته) فان التشبيه بحرث قوم كذلك لا يخفى حسنه لأن الاهلاك عن سخط أشد وأبلغ وفيه تنبيه على أن ما صنعوه من سد الآذان بالأصابع لا يغنى عنهم شيئاً وقد أحاط بهم الهلاك ولا يدفع الحذر القدر. وماذا يصنع مع القضاء تدير البشر. وجعل الاعتراض من جملة أحوال المشبه على أن المراد (بالكافرين) المنافقون ولا يحص لهم عن عذاب الدارين ووسط بين أحوال المشبه به لاظهار كمال العناية بشأن المشبه والتنبيه على شدة الاتصال بما يباه الذوق السليم ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ﴾ استئناف آخر يبانى كأنه قيل: فكيف حالهم مع ذلك البرق؟ فقال (يكاد) الخ، وفي البحر يحتمل أن يكون في موضع جر لذوى المحذوفة فيما تقدم - ويكاد - مضارع كاد من أفعال المقاربة وتدل على قرب وقوع الخبر وأنه لم يقع والاول لوجود أسبابه والثاني لما منع أو فقد شرط على ما تقضى العادة به، والمشهور أنها إن نفيت أثبتت وإن أثبتت نفيت والغزوا بذلك. ولم يرتض هذا أبو حيان وصحح أنها كسائر الأفعال في أن نفيتها نفي وإثباتها إثبات، واللام - في البرق للعهد إشارة إلى ما تقدم - نكرة، وقيل: إشارة إلى البرق الذي مع الصواعق أى برقها وهو كما ترى. وإسناد الخطف وهو في الأصل الاخذ بسرعة أو الاستلاب اليه من باب إسناد الاحراق إلى النار وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيقه قريباً. والشائع في خبر - كاد - أن يكون فعلاً مضارعاً غير مقترن بأن المصدرية الاستقبالية أما المضارع فلدلالته على الحال المناسب للقرب حتى كأنه لشدة قرب وقوعه وأما أنه غير مقترن - بأن - فلبنافاتها لما قصدوا ونحو - وأبت إلى فهم وما كدت آيها، وكاد الفقر أن يكون كفراً، وقد كاد - من طول البلى أن يمحى - قليل. وقرأ مجاهد وعلى بن الحسين ويحيى بن وثاب (يخطف) بكسر الطاء والفتح أفصح. وعن ابن مسعود - يخطف - وعن الحسن - يخطف - بفتح الياء والخاء وأصله يخطف فأدغم التاء في الطاء. وعن عاصم وقتادة والحسن أيضاً - يخطف - بفتح الياء وكسر الخاء والطاء المشددة. وعن الحسن أيضاً والاعمش - يخطف - بكسر الثلاثة والتشديد. وعن زيد - يخطف - بضم الياء وفتح الخاء وكسر الطاء المشددة وهو تكثير مبالغة لانعديّة، وكسر الطاء في الماضي لغة قريش، وهى اللغة الجيدة. ﴿كُلًّا أَوْضَاءَ لَهُمْ مَشْوَافِهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا﴾ استئناف ثالث كأنه لما قيل أنهم مبتلون باستمرار تجدد خطف الأبصار فهم منه أنهم مشغولون بفعل ما يحتاج إلى الابصار ساعة فساعة وإلا لغطوها كما سدوا الآذان، فسئل وقيل: ما يفعلون في حالتى وميض البرق وعدمه؟ فأجيب بأنهم حراس على المشى - كلما أضاء لهم - اغتموه - ومشوا وإذا أظلم عليهم - توقفوا مترصدين. (وكلما) في هذه الآية وأمثالها منصوبة على الظرفية وناصبها (ما) هو جواب معنى. (و) حرف مصدرى أو اسم نكرة بمعنى وقت فالجملة بعدها صلة أو صفة وجعلت شرطاً لما فيها من معناه وهى لتقدير ما بعدها بنكرة تفيد عموماً بدلياً ولهذا أفادت - كلما - التكرار كما صرح به الأصوليون وذهب إليه بعض النحاة واللغويين واستفادة التكرار من (إذا) وغيرها من أدوات الشرط من القرائن الخارجية على الصحيح، ومن ذلك قوله:

إذا وجدت أوار الحب من كبدي أقبلت نحو سقاء القوم أبرد

وزعم أبو حيان أن التكرار الذى ذكره الأصوليون وغيرهم في (كلما) إنما جاء من عموم كل لا من وضعتها وهو مخالف للنقول والمعقول، وقد استعملت هنا في لازم معناها كناية أو مجازاً وهو الحرص والمحبة لما دخلت عليه

ولذا قال مع الاضائة (كلما) ومع الاظلام (إذا) وقول أبي حيان: إن التكرار متى فهم من (كلما) هنا لازم منه التكرار في (إذا) إذ الأمر دائر بين إضائة البرق والاظلام ومتى وجد (ذا) فقد ذا فلزم من تكرار وجود (ذا) تكرار عدم ذا غفلة عما أرادوه من هذا المعنى الكنائي والمجازي - وأضاء إما متعد كما في قوله :

أعد نظراً يا عبد قيس لعلماء أضاءت لك النار الحمار المقيدا

والمفعول محذوف أي (كلما أضاء لهم) عشى (مشوا فيه) وسلوكوه، وإما لازم ويقدر حينئذ مضافان - أي ظلم لمع لهم - مشوا في مطرح ضوئه ولا بد من التقدير إذ ليس المشي في البرق بل في محله وموضع إشراق ضوئه وكون (في) للتعليل والمعنى مشوا لاجل الاضائة فيه يتوقف فيه من له ذوق في العربية، ويؤيد اللزوم قراءة ابن أبي عبلة ضاء ثلاثياً، وفي مصحف ابن مسعود بدل - مشوا فيه - مضوا فيه، وللإشارة إلى ضعف قواهم لمزيد خوفهم ودهشتهم لم يأت سبحانه بما يدل على السرعة ولما حذف مفعول أضاء وكانت النكرة أصلاً أشار إلى أهم لفطر الحيرة كانوا يخبطون خبط عشواء ويمشون كل عشى، ومعنى (أظلم عليهم) اختفى عنهم، والمشهور استعمال أظلم لازماً، وذكر الازهرى - وناهيك به - في التهذيب أن كل واحد من أوصاف الظلم يكون لازماً ومتعدياً، وعلى احتمال التعدى هنا ويؤيده قراءة زيد بن قطيب والضحاك (أظلم) بالبناء للمفعول مع اتفاق النحاة على أن المطرد بناء المجحول من المتعدى بنفسه يكون المفعول محذوفاً أي - إذا أظلم - البرق بسبب خفائه معاينة الطريق (قاموا) أي وقفوا عن المشي ويتجوز به

عن السكساد ومنه قامت السوق، وفي ضده يقال: مشت الحال ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرُهُمْ﴾ عطف على مجموع الجمل الاستثنائية ولم يجعلوها معطوفة على الأقرب ومن تتمته لخروجها عن التمثيل وعدم صلاحيتها للجواب، وعطف ما ليس بجواب على الجواب ليس بصواب وجوزه بعض المحققين إذ لا بأس بأن يزداد في الجواب ما يناسبه وإن لم يكن له دخل فيه بل قد يستحسن ذلك إذا اقتضاه المقام كما في (وما تلك يمينك يا موسى) الآية وكونها اعتراضية أو حالية من ضمير (قاموا) بتقدير المبتدأ أو معطوفة على الجملة الأولى مع تخلل الفواصل اللفظية، والمقدرة فضول عند ذوى الفضل، والقول بأنه أتى بها لتوبيخ المنافقين حيث لم ينتهوا لأن من قدر على إيجاد قصيف العدو وميضه وإعدامهما قادر على إذهاب سمعهم وأبصارهم أفلا يرجعون عن ضلالهم محل للتوبيخ إذ لا يصح عطف الممثل له على حال الممثل به، ومفعول شاء هنا محذوف وكثيراً ما يحذف (١) مفعولها إذا وقعت في حيز الشرط ولم يكن مستغنياً، والمعنى ولو أراد الله إذهاب سمعهم بقصيف العدو وأبصارهم بوميض البرق لذهب، ولتقدم ما يدل على التقييد من (يجعلون، ويكاد) قوى دلالة السياق عليه وأخرجه من الغرابة، ولك أن لا تقييد ذلك المفعول وتقييد الجواب كما صنعه الزمخشري أو لا تقييد أصلاً، ويكون المعنى لو أراد الله إذهاب هاتيك القوى أذهبها من غير سبب فلا يغنيهم ما صنعوه، والمشية عند المتكلمين كالارادة سواء، وقيل : أصل المشية إيجاد الشيء وإصابته وإن استعمل عرفاً في موضع الارادة، وقرأ ابن أبي عبلة - لاذهب الله بأسماعهم - وهى محمولة على زيادة البناء لتأكيد التعدية أو على أن - أذهب - لازم بمعنى ذهب كما قيل بنحوه في (تبت بالدهن) (ولا تلقوا بأيديكم) إذ الجمع بين أداتى تعدية لا يجوز، وبعضهم يقدر له مفعولاً - أي لأذهبهم - فيكون الأمر (٢) وظلمة (لو) لتعليق حصول أمر ماض هو الجزء بحصول أمر مقروض هو الشرط لما بينهما من

(١) ومثل شاء أراداه منه (٢) وقريب من هذا المعنى : اقبل في القراءة المشهورة : إن معنى - ذهب الله بسمعهم وأبصارهم - أهلهم لان في إهلاكهم ذهاب ذلك وهو معنى قريب بعيد اه منه

الدوران حقيقة أو ادعاء ومن قضية مفروضة الشرط دلالتها على انتفائه قطعاً والمنازع فيه مكابر، وأما دلالتها على انتفاء الجزء فقد قيل وقيل، والحق أنه إن كان ما بينهما من الدوران قد بني الحكم على اعتباره فهي دالة عليه بواسطة مدلولها ضرورة استلزام انتفاء العلة لانتفاء المعلول. أما في الدوران الكلي كالذي في قوله تعالى: شأنه (ولو شاء هدام) وقولك لو جئتني لأكرمك فظاهر، ثم إنه قد يساق الكلام لتعليل انتفاء الجزء بانتفاء الشرط كما في المثاليين، وهو الاستعمال الشائع في (لو) ولذا قيل: إنها لامتناع الثاني لامتناع الأول وقد يساق للاستدلال بانتفاء الثاني لكونه ظاهراً أو مسلماً على انتفاء الأول لكونه بعكسه كما في قوله تعالى: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) و (لو كان خيراً ما سبقونا إليه) والزموم في الأول حقيقي وفي الثاني ادعائي، وكذا انتفاء الملزومين وليس هذا بطريق السببية الخارجية بل بطريق الدلالة العقلية الراجعة إلى سببية العلم بانتفاء الثاني للعلم بانتفاء الأول. ومن لم يتنبه زعم أنه لا انتفاء الأول لا انتفاء الثاني. وأما في مادة الدوران الجزئي كما في قولك: لو طلعت الشمس لوجد الضوء فلان الجزء المنوط بالشرط ليس وجود أي ضوء بل وجود الضوء الخاص الناشئ من الطلوع ولا ريب في انتفائه بانتفائه هذا إذا بني الحكم على اعتبار الدوران وإن بني على عدمه فاما أن يعتبر تحقق مدار آخر له أو لا، فإن اعتبر بالدلالة تابعة لحال ذلك المدار فإن كان بينه وبين الانتفاء الأول منافاة تعين الدلالة كما إذا قلت: لو لم تطلع الشمس لوجد الضوء فإن وجود الضوء معلق في الحقيقة بسبب آخر هو المدار ووضع عدم الطلوع موضعه لكونه كاشعاً عنه فكانه قيل: لو لم تطلع الشمس لوجد الضوء بالقمر مثلاً. ولا ريب في أن هذا الجزء منتف عند انتفاء الشرط لاستحالة الضوء القمري عند طلوع الشمس، وإن لم يكن بينهما منافاة تعين عدم الدلالة كحديث «لو لم تكن ريبتى في حجرى ما حلت لى إنها لابنة أخى» (١) من الرضا «فان المدار المعتبر في ضمن الشرط - أعني كونها ابنة الاخ - غير مناف لانتفائه الذى هو كونها ريبتى بل مجامع له، ومن ضرورته مجامعة أثرهما أعني الحرمة الناشئة من هذا، وهذا وإن لم يعتبر تحقق مدار آخر بل بني الحكم على اعتبار عدمه فلا دلالة لها على ذلك أصلاً، ومساق الكلام حينئذ لبيان ثبوت الجزء على كل حال بتمليقه بما ينافيه ليعلم ثبوته عند وقوع ما ينافيه بالاولى كما في قوله تعالى: (٢) قل لو أتمتم تكوين خرائن رحمة ربي إذا لا مسكتكم) فان الجزء قد ينط بما ينافيه إيداناً بأنه في نفسه بحيث يجب ثبوته مع فرض انتفاء سببه أو تحقق سبب انتفائه فكيف إذا لم يكن كذلك على طريقة (لو) الوصلية «ونعم العبد صهيّب لو لم يخف الله لم يعصه» إن حمل على تعليق عدم العصيان في ضمن عدم الخوف بمدار آخر كالحياء بما يجامع الخوف كان من قبيل حديث الربيعة، وإن حمل على بيان استحالة عصيانه مبالغة كان من هذا القبيل. والآية الكريمة واردة على الاستعمال الشائع مفيدة لفظاً على حالهم وهول ما دهمهم وأنه قد بلغ الأمر إلى حيث لو تعلقت مشيئة الله تعالى بازالة قواهم لزال تحقيق ما يقتضيه اقتضاء تاماً. وقيل: كلمة (لو) فيها - لربط جزائها بشرطها مجردة عن الدلالة على انتفاء أحدهما لا انتفاء الآخر - بمنزلة ان، ذكر جميع ذلك مولانا مفتي الديار الرومية وأظنه قد أصاب الغرض إلا أن كلام مولانا السالكوتى يشعر باختيار أن (لو) موضوعة لمجرد تعليق حصول أمر في الماضي بحصول أمر آخر فيه من غير دلالة على انتفاء الأول أو الثاني أو على استمرار الجزء

(١) هي بنت أبي سلة اه منه (٢) ومثله قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «لو كان الايمان بالثريا لئله رجال من فارس»، وقول على كرم الله تعالى وجهه «لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً اه منه (٢٣ - تفسير روح المعاني)

بل جميع هذه الأمور خارجة عن مفهومها مستفادة بمعونة القرائن كيلا يلزم القول بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز من غير ضرورة، وبه قال بعضهم، وما ذهب إليه ابن الحاجب من أنها للدلالة على انتفاء الأول لا انتفاء الثاني من لوازم هذا المفهوم وكونه لازماً لا يستلزم الإرادة في جميع الموارد فإن الدلالة غير الإرادة. وذكر أن ما قالوه من أنها لتعليق حصول أمر في الماضي بحصول أمر آخر فرضاً مع القطع بانتفائه فيلزم لأجل انتفائه انتفاء ما علق به فيفيد أن انتفاء الثاني في الخارج إنما هو بسبب انتفاء الأول فيه مع توقفه على كون انتفاء الأول مأخوذاً في مدخولها، وقد عرفت أنه يستلزم خلاف الأصل يرد عليه أن الاستفادة من التعليق على أمر مفروض الحصول إبداء المانع من حصول المعلق في الماضي وأنه لم يخرج من العدم الأصلي إلى حد الوجود وبقي على حاله لا ارتباط وجوده بأمر معدوم، وأما إن انتفائه سبب لا انتفائه في الخارج فكلا كيف والشرط النحوي قد يكون مسبباً مضافاً للجزاء؟ نعم أن هذا مقتضى الشرط الاصطلاحي، وما استدل به العلامة التفتازاني على إفادتها السببية الخارجية من قول الحماسي:

ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر

لأن استثناء المقدم لا ينتج، ففيه أن اللازم ما ذكر أن لا تكون مستعملة للاستدلال بانتفاء الأول على انتفاء الثاني ولا يلزم منه أن لا تكون مستعملة لمجرد التعليق لإفادة إبداء المانع مع قيام المقتضى كيف ولو كان معناها إفادة سببية الانتفاء للانتفاء كان الاستثناء تأكيداً وإعادة بخلاف ما إذا كان معناها مجرد التعليق فإنه يكون إفادة وتأسيساً، وهذا محصل ما قالوه رداً وقبولا. وزبدة ما ذكره إجمالاً وتفصيلاً. ومعظم مفتي أهل العربية أفتوا بما قاله مفتي الديار الرومية، ولا أوجب عليك التقليد فالأقوال بين يديك فاختر منها ما تريد.

﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ٢٠﴾ كالتعليل للشرطية والتقرير لمضمونها الناطق بقدرته تعالى على إذهاب ما ذكر لأن القادر على الكل قادر على البعض. والشئ لغة ما يصح أن يعلم ويخبر عنه كما نص عليه سيدييه، وهو شامل للمعدوم والموجود الواجب والممكن وتختلف إطلاقاته، ويعلم المراد منه بالقرائن فيطلق تارة، ويراد به جميع أفراد كقوله تعالى: (والله بكل شئ عليم) بقرينة إحاطة العلم الإلهي بالواجب والممكن المعدوم والموجود والمحال الملحوظ بعنوان ماء، ويطلق ويراد به الممكن مطلقاً في الآية الكريمة بقرينة القدرة التي لا تتعلق إلا بالممكن، وقد يطلق ويراد به الممكن الخارجي الموجود في الذهن كما في قوله تعالى: (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله) بقرينة كونه متصوراً مشيئاً فعله غداً، وقد يطلق ويراد به الممكن المعدوم الثابت في نفس الأمر كما في قوله تعالى: (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) بقرينة إرادة التكوين التي تختص بالمعدوم. وقد يطلق ويراد به الموجود الخارجي كما في قوله تعالى: (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً) أي موجوداً خارجياً لا متناع أن يراد نفي كونه شيئاً بالمعنى اللغوي الأعم الشامل للمعدوم الثابت في نفس الأمر لأن كل مخلوق فهو في الأزل شيء - أي معدوم - ثابت في نفس الأمر وإطلاق الشئ عليه قد قرر. والأصل في الإطلاق الحقيقة ولا يعدل عنه إلا لصارف ولا صارف. وشيوع استعماله في الموجود لا ينتهز صارفاً إذ ذاك إنما هو اسكون تعلق الغرض في المحاورات بأحوال الموجودات أكثر لا لاختصاصه به لغة، وما ذكره مولانا البيضاوي من اختصاصه بالموجود - لأنه في الأصل مصدر شاء - أطلق بمعنى شاء تارة. وحينئذ يتناول الباري تعالى وبمعنى شيء أخرى أي مشيئ. وجوده الخ ففيه - مع ما فيه - أنه يلزمه في قوله تعالى: (والله بكل شئ عليم) استعمال المشترك في معنييه لأنه إذا كان بمعنى الشئ

لا يشمل نحو الجملادات عنده ، وإذا كان بمعنى المشيء وجوده لا يشمل الواجب تعالى شأنه ، وفي استعمال المشترك في معنياه خلاف (١) ولا خلاف في الاستدلال بالآية على إحاطة علمه تعالى . وأما ما ذكر في شرح المواثيق والمقاصد فمجموعة ولا أرى طحناً ، وقعقة ولا أرى سلاحاً تقناً . وقد كفانا مؤنة الاطالة في رده مولانا السكوراني قدس سره . والنزاع في هذا وإن كان لفظياً والبحث فيه من وظيفة أصحاب اللغة إلا أنه يبتنى على النزاع في أن المعدوم الممكن ثابت أولاً ، وهذا بحث طالما تحيرت فيه أقوام وزلت فيه أقدام ، والحق الذي عليه العارفون الأول لأن المعدوم الممكن - أي ما يصدق عليه هذا المفهوم - يتصور ويراد بعضه دون بعض ، وكل ما هو كذلك فهو متميز في نفسه من غير فرض الذهن . وكل ما هو كذلك فهو ثابت ومتقرر في خارج أذهاننا منفكاً عن الوجود الخارجى فما هو إلا في نفس الأمر . والمراد به علم الحق تعالى باعتبار عدم مغايرته للذات الأقدس فإن لعلم الحق تعالى اعتبارين ﴿أحدهما﴾ أنه ليس غيراً ﴿والثاني﴾ أنه ليس عينا ، ولا يقال بالاعتبار الأول - العلم تابع للمعلوم - لأن التبعية نسبة تقتضى تمايزين ولو اعتباراً ، ولا تمايز عند عدم المغايرة ، ويقال ذلك بالاعتبار الثاني للتمايز النسبي المصحح للتبعية . والمعلوم الذى يتبعه العلم هو ذات الحق تعالى بجميع شئونه ونسبه واعتباراته . ومن هنا قالوا : علمه تعالى بالأشياء أزلاً عين علمه بنفسه لأن كل شيء من نسب علمه بالاعتبار الأول فاذا علم الذات بجميع نسبها فقد علم كل شيء من عين علمه بنفسه . وحيث لم يكن الشريك من نسب العلم بالاعتبار الأول إذا ثبت له في نفسه من غير فرض إذ الثابت كذلك هو أنه تعالى لا شريك له فلا يتعلق به العلم بالاعتبار الثاني ابتداء ، ومتى كان تعلق العلم بالأشياء أزلياً لم تكن أعداماً صرفة إذ لا يصح حينئذ أن تكون طرفاً إذ لا تمايز ، فاذا لها تحقق بوجه ما ، فهي أزلية بأزلية العلم ، فلذا لم تكن الماهيات بذواتها مجعولة لأن الجعل تابع للارادة التابعة للعلم التابع للمعلوم الثابت . فالثبوت متقدم على الجعل بمراتب فلا تكون من حيث الثبوت أثراً للجعل وإلا لدار ، وإنما هي مجعولة في وجودها . لأن العالم حادث وكل حادث مجعول وليس الوجود حالاً حتى لا يتعلق به القدرة ، ويلزم أن لا يكون البارئ تعالى موجداً للممكنات ولا قادراً عليها لأنه قد حقق أن الوجود بمعنى ما - بانضمامه إلى الماهيات الممكنة - يترتب عليها آثارها المختصة بها موجوداً ، أما أولاً فلا لأن كل مفهوم مغاير للوجود فإنه إنما يكون موجوداً بأمر ينضم إليه وهو الوجود . فهو موجود بنفسه لا بأمر زائد وإلا لتسلسل ، وإما ثانياً فإنه عما عداه بأن وجوده ليس زائداً على ذاته . وأما ثانياً فلا أنه لو لم يكن موجوداً لم يوجد شيء أصلاً لأن الماهية الممكنة قبل انضمام الوجود متصفة بالعدم الخارجى فلو كان الوجود معدوماً كان مثلها محتاجاً لما تحتاجه فلا يترتب على الماهية بضمه آثارها لأنه على تقدير كونه معدوماً ليس فيه بعد العدم إلا افتقاره إلى الوجود ، وهذا بعينه متحقق في الماهية قبل الضم فلا يحدث لها بالضم وصف لم تكن عليه ، فلو كان هذا الوجود المفتقر مفيداً لترتب الآثار - لمكانت الماهية مستغنية عن الوجود حال افتقارها إليه واللازم باطل لاستحالة اجتماع النقيضين فلا بد أن يكون الوجود موجوداً بوجود هو نفسه وإلا لتسلسل أو انتهى إلى وجود موجود بنفسه . والأول باطل ، والثاني قاض بالمطلوب . نعم الوجود بمعنى الموجودية حالاً لأنه صفة اعتبارية ليست بعرض ولا سلب ، ومع هذا يتعلق به الجعل لكن لا ابتداء بل بضم حصّة من الوجود الموجود إلى الماهية فيترتب على ذلك اتصاف الماهية بالموجودية وظاهر أنه لا يلزم من عدم تعلق القدرة بالوجود بمعنى الموجودية ابتداء أن لا يتعلق به بوجه آخر ، وإذا تبين

(١) والإمام الغزالي لا يقول باستعمال المشترك في معنياه واستدل في قواعد العقائد بالآية على عموم علمه تعالى اهـ منه

أن الماهيات مجمولة في وجودها فلا بد أن يكون وجود كل شيء عين حقيقة، بمعنى أن ماصدق عليه حقيقة الشيء من الأمور الخارجية هو بعينه ماصدق عليه وجوده، وليس لها هويتان متمايزتان في الخارج كالسواد والجسم إذ الوجود إن قام بالماهية معدومة لزوم التناقض. وموجودة لزوم وجودان مع الدور أو التسلسل، والقول بأن الوجود ينضم إلى الماهية من حيث هي لتحقيق فيه، إذ تحقق في محله أن الماهية قبل عروض الوجود متصفة في نفس الأمر بالعدم قطعاً لاستحالة خلوها عن التقيضين فيه، غاية الأمر أنا إذا لم نعتبر معها العدم لا يمكن أن نحكم عليها بأنها معدومة. وعدم اعتبارنا العدم معها حين عروض الوجود لا يجعلها منفكة عنه في نفس الأمر وإنما يجعلها منفكة عنه باعتبارنا وضم الوجود أمر يحصل لها باعتبار نفس الأمر لا من حيث اعتبارنا، فخلوها عن العدم باعتبارنا لا يصحح اتصافها بالوجود من حيث هي في نفس الأمر سالماً عن المحذور فاذاً ليس هناك هويتان تقوم إحداها بالآخرى بل عين الشخص في الخارج عين تعين الماهية فيه وهو عين الماهية فيه أيضاً إذ ليس التعين أمراً وجودياً مغايراً بالذات للشخص منضم للماهية في الخارج ممتازاً عنهم فيه مركباً منها ومن الفرد بل لا وجود في الخارج إلا للشخاص. وهي عين تعينات الماهية وعين الماهية في الخارج لاتحادهما فيه، وعلى هذا فلا شك في مقدورية الممكن إذ جعله يجعل حصته من الوجود المطلق الموجود في الخارج مقترنة بأعراض وهيات يقتضيها استعداد حصته من الماهية النوعية فيكون شخصاً، وإيجاد الشخص من الماهية - على الوجه المذكور - عين إيجاد الماهية لانهما متحدان في الخارج جعلاً ووجوداً متمايزان في الذهن فقط. وهذا تحقيق قولهم: المجعول هو الوجود الخاص، ولا يستعد معدوم لعروضه إلا إذا كان له ثبوت في نفس الأمر إذ ما لا ثبوت له - وهو المنفى - لا اقتضاء فيه لعروض الوجود بوجه، وإلا لكان المحال ممكناً واللازم باطل، فالثبوت الازلي لماهية الممكن هو المصحح لعروض الامكان المصحح للقدورية لأنه المانع كما توهموه، وهذا والبحث طويل والمطلب جليل، وقد أشبعنا الكلام عليه - في الاجوبة العراقية عن الاسئلة الايرانية - على وجه رددنا فيه كلام المعترضين المخالفين لما تبعنا فيه ساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم، وهذه نبذة يسيرة تنفك في تفسير الآية الكريمة فاحفظها فلا أظنك تجدها في تفسير، وحيث كان الشيء عاماً لغة واصطلاحاً عند أهل الله تعالى، وإن ذهب إليه المعتزلة أيضاً فلا بد في مثل ما نحن فيه من تخصيصه بدليل العقل بالممكن. والقدرة عند الاشاعرة صفة ذاتية ذات إضافة تقتضي التمكن من الإيجاد والاعدام والابقاء لانفس التمكن لأنه أمر اعتباري ولانفي المعجز عنه تعالى لأنه من الصفات السلبية، ولعل من اختار ذلك اختاره قليلاً للصفات الذاتية، أو نفياً لها ^و والقادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، ولكون المشيئة عندنا صفة مرجحة لأحد طرفي المقدور، وعند الحكماء - العناية الازلية - ساغ لنا أن نعرفه بما ذكر دونهم خلافاً لمن وهم فيه - والقدير - هو الفعال لما يشاء على قدر ما تقتضيه الحكمة، وقلبا يوصف به غيره تعالى، والمقتدر إن استعمل فيه - تعالى - فعنائه (القدير) أو في البشر فعنائه المتكلف والمكتسب للقدرة، واشتقاق القدرة من القدر بمعنى التحديد والتعيين، وفي الآية دليل على ان الممكن الحادث حال بقاءه مقدور لأنه شيء وكل شيء مقدور له تعالى، ومعنى كونه مقدوراً أن الفاعل إن شاء أعده وإن شاء لم يعدمه واحتياج الممكن حال بقاءه إلى المؤثر مما أجمع عليه من قال ان علة الحاجة هي الامكان ضرورة أن الامكان لازم له حال البقاء وأما من قال إن علة الحاجة الحدوث وحده أو مع الامكان قال باستغنائه إذ لا حدوث حينئذ وتمسك في ذلك ببقاء البناء بعد فناء البناء، ولما رأى بعضهم شناعة ذلك قالوا: إن الجواهر لا تخلو عن الأعراض وهي لا تبقى زمانين فلا يتصور الاستغناء عن القادر سبحانه بحال، وهذا بما ذهب إليه الاشعري

ولما فيه من مكابرة الحس ظاهرآ- أنكره أهل الظاهر، نعم يسلمه العارفون من أهل الشهود- وناهيك بهم- حتى إنهم زادوا على ذلك فقالوا: إن الجواهر لا تبقى زمانين أيضا والناس في لبس من خلق جديد، وأنا أسلم ما قالوا وأفوض أمري إلى الله الذي لا يتقيد بشأن وقد كان ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان، ثم المراد من هذا التمثيل تشبيه حال المنافقين في الشدة ولباس إيمانهم المبطن بالكفر المطرز بالخداع حذر القتل بحال ذوى مطر شديد فيه ما فيه يرقعون خروق آذانهم بأصابعهم حذر الهلاك إلى آخر ما علم من أوصافهم، ووجه الشبه وجدان ما ينفع ظاهره وفي باطنه بلاء عظيم، وقيل: شبه سبحانه المنافقين بأصحاب الصيب، وإيمانهم المشوب بصيب فيه ما تلي من حيث أنه وإن كان نافعا في نفسه لكنه لما وجد كذا عاد نفعه ضرا، ونفاقهم حذرا عن النكايه يجعل الاصابع في الآذان بمادها حذر الموت من حيث أنه لا يريد من القدر شيئا وتحيرهم لشدة ما عني وجهلهم بما يأتون ويذرون بأنهم كلما صادفوا من البرق خفقة اتهمزوها فرصة مع خوف أن يخطف أبصارهم غطوا يسيرا ثم إذا خفي بقوا متقيدين لا حراك لهم، وقيل: جعل الاسلام- الذي هو سبب المنافع في الدارين- كالصيب الذي هو سبب المنفعة وما في الاسلام من الشدائد والحدود بمنزلة الظلمات والرعد وما فيه من الغنيمه والمنافع بمنزلة البرق فهم قد جعلوا أصابعهم في آذانهم من سماع شدائده وإذا لمع لهم برق غنيمه مشوا فيه (وإذا أظلم عليهم) بالشدائد (قاموا) متحيرين، وقيل: غير ذلك، وما تقتضيه جزالة التنزيل وتستدعيه فخامة شأنه الجليل غير خفي عليك إذا لمعت بوارق العناية لديك ﴿ومن البطون﴾ تشبيه من ذكر في التشبيه الاول بذوى صيب فيكون قوله تعالى: (كلما أضاء) الخ إشارة إلى أنهم كلما وجدوا من طاعتهم حلاوة وعرضا عاجلا (مشوا فيه) وإذا حبس عليهم طريق الكرامات تركوا الطاعات، وقال الحسين: إذا أضاء لهم مرادهم من الدنيا في الدين أكثروا من تحصيله (وإذا أظلم عليهم قاموا) متحيرين ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ لما بين سبحانه فرق المكلفين وقسمهم إلى مؤمنين وكفار ومذبيين، وقال في الطائفة الاولى: (الذين يؤمنون) وفي الثانية (سواء عليهم) وفي الثالثة (يخادعون الله) وشرح ما ترجم إليه أحوالهم دنيا وأخرى فقال سبحانه في الاولى: (أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون) وفي الثانية (ختم الله على قلوبهم) (ولهم عذاب عظيم) وفي الثالثة (في قلوبهم مرض) (ولهم عذاب عظيم) بما كانوا يكذبون) أقبل عز شأنه عليهم بالخطاب على نهج الالتفات هزا لهم إلى الاصغاء وتوجيهها لقلوبهم نحو التلقى وجبرا لما في العبادة من الحكمة بلذيد المخاطبة ويكفي للنكتة الوجود في البعض، و(يا) حرف لا اسم فعل على الصحيح وضع لنداء البعيد، وقيل: لمطلق النداء أو مشتركة بين أقسامه، وعلى الاول ينادى بها القريب لتنزيله منزلة غيره إما لعلو مرتبة المنادى أو المنادى، وقد ينزل غفلة السامع وسوء فهمه منزلة بعده، وقد يكون ذلك للاعتناء بأمر المدعوله والحث عليه لان نداء البعيد وتكليفه الحضور لا مر يقتضي الاعتناء والحث، فاستعمل في لازم معناه على أنه مجاز مرسل أو استعارة تبعية في الحرف أو مكنية وتخيلية- وهو مع المنادى المنصوب لفظا أو تقديرآ به لنيابته عن نحو ناديت الانشائي أو بناديت اللازم الاضمار لظهور معناه مع قصد الانشاء- كلام يحسن السكرت عليه كما يحسن في نحو (لا، ونعم) و- أي- لهما معان شهيرة والواقعة في النداء نكرة موضوعة لبعض من كل، ثم تعرفت بالنداء وتوصل بها لنداء ما فيه- أل- لأن (يا) لا يدخل عليها في غير الله إلا شذوذاً لتعذر الجمع بين حرفي التعريف فانهما كمثلين وهما لا يجتمعان إلا فيما شذ من نحو فلا والله لا يلني لما بى ولا للما بهم أبداً دوا

وأعطيت حكم المنادى وجعل المقصود بالنداء وصفاً لها والتزم فيه هذه الحركة الخاصة المسماة بالضمة خلافاً للمازنى فإنه أجاز نصبه وليس له في ذلك سلف ولا خلف لمخالفته للسموع وإنما التزم ذلك إشعاراً بأنه المقصود بالنداء ولا ينافى هذا كون الوصف تابعا غير مقصود بالنسبة لمتبوعه لأن ذلك بحسب الوضع الأصلي حيث لم يطرأ عليه ما يجعله مقصوداً في حد ذاته ككونه مفسراً لمبهم ومن هنا لم يشترطوا في هذا الوصف الاشتقاق مع أن النحويين - إلا النذر - كابن الحاجب اشترطوا ذلك في النعوت على ما بين في محله، و(ها) التنبيهية زائدة لازمة للتأكيد والتعويض عما تستحق من المضاف إليه أو ما في حكمه من التنوين كما في (أياً ما تدعو) وإن لم يستعمل هنا مضافاً أصلاً وكثر النداء في الكتاب المجيد على هذه الطريقة لما فيها من التأكيد الذي كثيراً ما يقتضيه المقام بتكرار الذكر والايضاح بعد الإيهام والتأكيد بحرف التنبيه واجتماع التعريفين . هذا ما ذهب إليه الجمهور، وقطع الأخفش - لضعف نظره - بأن (أياً) الواقعة في النداء موصولة حذف صدر صلتها وجوباً لمناسبة التخفيف للمنادى - وأيد بكثرة وقوعها في كلامهم - موصولة، وندرة وقوعها موصوفة، واعتذر عن عدم نصبها حينئذ مع أنها مضارعة للمضاف بأنه إذا حذف صدر صلتها كان الأغلب فيها البناء على الضم، فحرف النداء على هذا يكون داخلاً على مبنى على الضم ولم يغيره، وإن كان مضارعاً للمضاف، ويؤيد الأول عدم الاحتياج إلى الحذف وصدق تعريف النعت والموافقة مع هذا وأنها لو كانت موصولة لجاز أن توصل بجملة فعلية أو ظرفية إلى غير ذلك مما يقطع المنصف معه بأرجحية مذهب الجمهور، نعم أورد عليه إشكال استصعبه بعض من سلف من علماء العربية وقال: إنه لا جواب له - وهو أن مادعوا كونه تابعا - معرب بالرفع وكل حركة إعرابية إنما تحدث بعامل ولا عامل يقتضى الرفع هناك لأن متبوعه مبنى لفظاً ومنسوب محلاً فلا وجه لرفعه، وأقول: إن هذا من الأبحاث الواقعة بين أنى نزار وابن الشجرى، وذلك أنه وقع سؤال عن ضمة هذا التابع فكتب أبو نزار أنها ضمة بناء وليست ضمة إعراب لأن ضمة الإعراب لا بد لها من عامل يوجبها ولا عامل هنا يوجب هذه الضمة، وكتب الشيخ منصور موهوب بن أحمد أنها ضمة إعراب ولا يجوز أن تكون ضمة بناء، ومن قال ذلك فقد غفل عن الصواب، وذلك لأن الواقع عليه النداء أى المبنى على الضم لوقوعه موقع الحرف والاسم الواقع بعد وإن كان مقصوداً بالنداء إلا أنه صفة أى فحال أن يبنى أيضاً لأنه مرفوع رفعا صحيحاً، ولهذا أجاز فيه المازنى النصب على الموضع كما يجوز في (يا) زيد الظريف . وعلة الرفع أنه لما استمر الضم في كل منادى معرفة أشبه ما أسند إليه الفعل فأجريت صفته على اللفظ فرفعت، وأجاب ابن الشجرى بما أجاب به الشيخ وكتب أنها ضمة إعراب لأن ضمة المنادى المفردة لها - باطرادها - منزلة بين منزلتين فليست كضمة حيث لا نها غير مطردة لعدم اطراد العلة التى أوجبتها ولا كضمة زيد في نحو - خرج زيد - لأنها حدثت بعامل لفظي ولما طردت الضمة في نحو - يازيد يا عمرو - وكذلك اطردت في نحو - يارجل يا غلام - إلى ما لا يحصى نزل الاطراد فيها منزلة العامل المعنوي الواقع للمبتدأ من حيث اطردت الرفع في كل اسم ابتدئ به مجرداً عن عامل لفظي وجيء له بخبر - كعمرو منطلق، وزيد ذاهب - إلى غير ذلك فلما استمرت ضمة المنادى في معظم الاسماء كما استمرت في الاسماء العربية الضمة - الحادثة عن الابتداء شبهتها العرب بضمة المبتدأ فأتبعها ضمة الإعراب في صفة المنادى في نحو (يا زيد الطويل) وجمع بينهما أيضاً أن الاطراد معنى كما أن الابتداء كذلك، ومن شأن العرب أن تحمل الشيء على الشيء مع حصول أدنى مناسبة بينهما حتى أنهم قد حملوا أشياء على نقيضها، ألا ترى أنهم أتبعوا حركة الإعراب حركة البناء في قراءة من قرأ - الحمد لله - بضم اللام وكذلك أتبعوا حركة البناء

حركة الاعراب في نحو - يازيد بن عمرو - في قول من فتح الدال من زيد؟ انتهى ملخصاً، وقد ذكر ذلك ابن الشجري في أماليه وأكثر في الخط على ابن نزار وبين ما وقع بينه وبينه مشافهة، ولولا مزيد الاطالة لذكرته بعجره وبجهره، وأنت تعلم ما في ذلك كله من الوهن، ولهذا قال بعض المحققين: إن الحق أنها حركة اتباع ومناسبة لضممة المنادى - ككسر الميم من غلامى - وحينئذ يندفع الاشكال كما لا يخفى على ذوى السجالة بقى الكلام في اللام الداخلة على هذا النعت هل هي للتعريف أم لا؟ والذي عليه الجمهور - وهو المشهور - أنها للتعريف كما تقدمت الإشارة إليه . ولما سئل عن ذلك أبو نزار قال: إنها هناك ليست للتعريف لأن التعريف لا يكون إلا بين اثنين في ثالث واللام فيما نحن فيه داخلة في اسم المخاطب، ثم قال: والصحيح إنها دخلت بدلا من - يا، وأى - وإن كان منادى إلا أن نداءه لفظي، والمنادى على الحقيقة هو المقرون - بال - ولما قصدوا تأكيد التنبيه - وقدروا تكرير حرف النداء - كرهوا التكرير فعوضوا عن حرف النداء ثانيا - ها - وثالثا - أل - وتعقبه ابن الشجري قائلا: إن هذا قول فاسد بل اللام هناك للتعريف الحضور كالتعريف في قولك جاء هذا الرجل مثلا ولكنها لما دخلت على اسم المخاطب صار الحكم للمخاطب من حيث كان قولنا يأياها الرجل معناه يارجل، ولما كان الرجل هو المخاطب في المعنى غلب حكم الخطاب فاكثف باثنين لأن أسماء الخطاب لا تقتصر في تعريفها إلى حضور ثالث، ألا ترى أن قولك خرجت يا هذا وانطلقت وأكرمتك لا حاجة به إلى ثالث؟ وليس كل وجوه التعريف يقتضى أن يكون بين اثنين في ثالث فإن ضمير المتكلم في - أنا - خرجت - معرفة إجماعا ولا يتوقف تعريفه على حضور ثالث، وأيضا ما قص من حديث الترمذي يستدعي بظاهره أن يكون أصل يأياها الرجل مثلا (يا أى يايا رجل) وأنهم عوضوا من - يا - الثانية - ها - ومن الثالثة الألف واللام، وأنت تعلم أن هذامع مخالفته لقول الجماعة خلف من القول يمجح السمع وينكره الطبع فايهمه (والناس) اسم جمع على ما حققه جمع، والجوع وأسماءها المحلاة - بال - للعموم حيث لا عهد خارجي كما يدل عليه وقوع الاستثناء والأصل فيه الاتصال وهو يقتضى الدخول يقينا ولا يتصور إلا بالعموم، ونحو - ضربت زيدا - إلا رأسه وصمت رمضان إلا عشره الأخير - عام تأويلا، وكذا التأكيد بما يفيد العموم إذ لو لم يكن هناك عموم كان التأكيد تأسيساً والاتفاق على خلافه، وشيوع استدلال الصحابة رضي الله تعالى عنهم بالعموم كما في حديث السقيفة وهم أئمة الهدى . ثم هذا الخطاب في نحو (يا أيها الناس) يسمى بالخطاب الشفاهي عند الأصوليين قالوا: وليس عاما لمن بعد الموجودين في زمن الوحي أو لمن بعد الحاضرين مهابط الوحي، والاول هو الوجه وإنما ثبت حكمه لهم بدليل آخر من نص أو قياس أو إجماع، وأما بمجرد الصيغة فلا: وقالت الخبالة: بل هو عام لمن بعدهم إلى يوم القيامة، واستدل الاولون بأننا نعلم أنه لا يقال للمعدومين نحو (يا أيها الناس) قال العضد: وإنكاره مكابرة وبأنه امتنع خطاب الصبي والمجنون بنحوه وإذا لم توجه نحوهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم أجدر أن يمنع لأن تناوله أبعد، واستدل الآخرون بأنه لو لم يكن الرسول ﷺ مخاطبا به لمن بعدهم لم يكن مرسل اليهم واللازم منتف وبأنه لم يزل العلماء يحتجون على أهل الأعصار من بعد الصحابة بمثل ذلك، وهو إجماع على العموم لهم . وأجيب: أما عن الأول فأن الرسالة إنما تستدعي التبليغ في الجملة وهو لا يتوقف على المشافهة بل يكفي فيه حصوله للبعض شفاهاً وللبعض بنصب الدلائل والامارات على أن حكمهم حكم الذين شافهم . وأما عن الثاني فبأنه لا يتعين أن يكون ذلك لتناوله لهم بل قد يكون لأنهم علموا أن حكمه ثابت عليهم بدليل آخر قاله غير واحد . وفي شرح العلامة الثاني للشرح العضدي أن القول بعموم الشفاهي وإن نسب إلى الخبالة ليس يبعد . وقال بعض

أجلة المحققين: إنه المشهور حتى قالوا إن الحق أن العموم معلوم بالضرورة من الدين المحمدي وهو الأقرب « وقول العنيد: إن إنكاره مكابرة حق لو كان الخطاب للمعدومين خاصة « أما إذا كان للوجودين والمعدومين على طريق التغليب فلا « ومثله فصيح شائع وكل ما استدل به على خلافه ضعيف انتهى . وإلى العموم ذهب كثير من الشافعية على أنه عندهم عام بحاق لفظه ومنطوقه من غير احتياج إلى دليل آخر ، وقد قيل : إنه من قبيل الخطاب العام الذي أجرى على غير ظاهره كما في قوله :

إذا أنت أكرمت الكريم ملكته وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا

هذا وعلى كل حال مروى عن ابن مسعود وعلقمة من أن كل شيء - نزل فيه (يا أيها الناس) مكي (يا أيها الذين آمنوا) مدني إن صح ولم يؤول - لا يوجب تخصيص هذا العام بوجه بالكفار بل هم أيضاً داخلون فيه ومأمورون بأداء العبادة كالا اعتقاد، والامر بالشئ أمر بما لا يتم إلا به وكون الايمان أصل العبادات ، ولو وجب بوجوبها انقلب الاصل تبعاً مردود بأن الاصلية بحسب الصحة لا تنافي التبعية في الوجوب على أنه واجب استقلالاً أيضاً « والعجب كيف خفي على مشايخ سمرقند ١٩ وهذا مذهب إليه العراقيون والشافعية ، ويؤيده ظواهر الآيات كقوله تعالى : (وويل للشركين الذين لا يؤتون الزكاة) وقوله سبحانه : (ما أسلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين) وذهب البخاريون إلى أنهم مكلفون في حق الاعتقاد فقط، وأبو حنيفة رضي الله تعالى عنه لم ينص ظاهراً على شيء في المسألة لكن في كلام صاحبه الثاني ما يدل عليها، ولعل ذلك من الامام لانه لا ثمرة للخلاف في الدنيا للاتفاق على أنهم ماداموا كفاراً يتمتع منهم الاقدام عليها ولا يؤمرون بها وإذا أسلموا لم يجب قضاؤها عليهم ، وإنما ثمرته في الآخرة وهو أنهم يعذبون على تركها كما يعذبون على ترك الايمان عند من قال بوجوبها عليهم، وعلى ترك الايمان فقط عند من لم يقل ، وهذا في غير العقوبات والمعاملات ، أما هي فتفق على خطأهم بها، والامر بالعبادة هنا للطوائف الثلاث باعتبار أن المراد بها الشامل لايجاد أصلها والزيادة والثبات - فاعبدوا - يدل على طلب في الحال لعبادة مستقلة وهي من الكفار ابتداء عبادة ومن بعض المؤمنين زيادة ومن آخرين مواظبة . وليس الابتداء والزيادة والمواظبة داخل في المفهوم وضعا فلا محذور في شيء أصلاً خلافاً لمن توهمه فتكلف في دفعه وذكر - سبحانه - الرب ليشير إلى أن الموجب القريب للعبادة هي نعمة التربية « وإن كانت عبادة الكاملين لذاته تعالى من غير واسطة أصلاً سوى أنه هو هو فسبحانه من إله ما أعظمه ومن رب ما أكرمه ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ الموصول صفة مادحة للرب، وفيها أيضاً تعليل العبادة أو الربوبية على ما قيل ، فإن كان الخطاب في ربكم شاملاً للفرق الثلاث فذاك وإن خص بالمشركين وأريد بالرب ما معروف بينهم من إطلاقه على غيره تعالى احتمل أن تكون مقيدة إن حملت الاضافة على الجنس وموضحة إن حملت على العهد ، ولا يبعد على هذا أن تكون مادحة لأن المطلق يتبادر منه رب الارباب إلا أن جعلها للتقييد والتوضيح أظهر بناء على ما كانوا فيه وتعريضا بما كانوا عليه ولانه الاصل فلا يترك إلا بدليل ، والخلق الاختراع بلا مثال ويكون بمعنى التقدير وعلى الاول لا يتصف به سواه سبحانه ، وعلى الثاني قد يتصف به غيره ومنه (فتبارك الله أحسن الخالقين) (وإذ تخلق من الطين) وقول زهير :

ولانت تفرى ما خلقت وبه ض القوم يخلق ثم لا يفرى

ومن العجب أن أبا عبد الله البصري - أستاذ القاضي عبد الجبار - قال: إطلاق الخالق عليه تعالى محال لأن التقدير

يستدعي الفكر والحسبان وهي مسألة خلافية بينه وبين الله تعالى القائل: (هو الخالق البارئ) وبقول الله تعالى أقول، والموصول الثاني عطف على المنصوب في (خلقكم)، وقبل - ظرف زمان بكثرة ومكان بقله ويتجاوز بها عن التقدم بالشرف والرتبة، والخطاب إن شمل المؤمنين وغيرهم فالمراد - بالذين قبلهم - من تقدمهم في الوجود ومن هو موجود وهو أعلى منزلة منهم وفي هذا تذكير لكمال جلال الله تعالى وربوبيته وفيه من تأكيد أمر العبادة ما لا يخفى، وقدم سبحانه التنبيه على - خلقهم - وإن كان متأخراً بالزمان لأن علم الإنسان بأحوال نفسه أظهر ولأنهم المواجهون بالأمر بالعبادة فتنبههم أولاً على أنفسهم أكد وأهم، وأتى - بالخلق - صلة والصلوات لا بد من كونها معلومة الانتساب عند المخاطب، ولذا يعرف الموصول عنده بما فيها من العهد، واشترطت خبريتها إشارة إلى أنه ليس في المخاطبين من ينكر كون الخالق هو الله تعالى (وإن سألتهم من خلقهم) أو (من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وانفهام ذلك من الوصف - بناء على ما قالوا - الأخبار بعد العلم بها أو صاف والوصاف قبل العلم بها أخبار مما قاله بعض المحققين وإن كان هناك من لا يعلم أن الله تعالى خالقه وخالق من قبله احتيج إلى ادعاء التغليب أو تنزيل غير العالم منزلة العالم لوضوح البراهين فتخرج الجملة مخرج المعلوم على خلاف مقتضى الظاهر، وقرأ ابن السميعة - وخلق من قبلكم - وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما - والذين من قبلكم - بفتح الميم، واستشكل لتوالي موصولين والصلة واحدة وخرجت على جعل - من - تأكيداً للذين فلا يحتاج إلى صلة نحو قوله: من النفر اللاتني الذين إذا هم تهاب اللثام حلقة الباب فقعقوا

واعترض بأن الحرف لا يؤكد بدون إعادة ما اتصل به فالموصول أولى بذلك إذ يكاد أن يكون تأكيداً كيداً كتأكيده بعض الاسم - فن - حينئذ موصولة أو موصوفة وهي خبر مبتدأ مقدر وما بعدها صلة أو صفة وهي مع المقدر صلة الموصول الأول ويكون على أحد الاحتمالين نظير: فقلت وأنكرت الوجوه هم هم • وتخرج البيت على نحو هذا، وقيل: (من) زائدة، وقد أجاز بعض النحاة زيادة الاسم، والكسائي زيادة (من) الموصولة - و - جعل - من ذلك

و كفى بنا فضلاً على من غيرنا حب النبي محمد إيانا

وبعضهم استشكل القراءة المشهورة أيضاً بأن - الذين - أعيان (من قبلكم) ناقص ليس في الأخبار به عنها فائدة، فكذلك الوصل به إلا على تأويل وتأويله أن ظرف الزمان إذا وصف لفظاً أو تقديرًا مع القرينة صح الأخبار والوصل به تقول نحن: في يوم طيب، وما - هنا في تقدير - والذين - كانوا من زمان قبل زمانكم، وقد رآبوا البقاء - والذين خلقهم - من قبل خلقكم فحذف الفعل الذي هو صلة وأقيم متعلقه مقامه فتدبر ﴿لعلكم تتقون ٢١﴾ لعل - في المشهورة - وضوعة للترجي وهو الطمع في حصول أمر محبوب يمكن الوقوع والاشفاق وهو توقع بخوف يمكن، والظاهر التقابل فتكون مشتركة، وذكر الرضي إنها للترجي وهو ارتقاب شيء لا وثوق بحصوله فيدخل فيه الطمع والاشفاق، والذي يميل إليه القلب ما ذكره بعض المحققين إنها لا إنشاء توقع أمر متردد بين الوقوع وعدمه مع رجحان الأول، إما محبوب فيسمى رجاء أو مكروه فيسمى إشفاقاً وذلك قد يعتبر بتحقيقه بالفعل إما من جهة المتكلم - وهو الشائع - لأن معاني الإنشاءات قائمة به . وإما من جهة المخاطب تنزيلاً له منزلة التكلم في التلبس التام بالكلام الجاري بينهما، ومنه (لعله يتذكر أو يخشى) وقد يعتبر بتحقيقه بالقوة بضرب من التجوز إذنا بأن ذلك الأمر في نفسه مشتمل للتوقع متصف بجيئية مصححة له من غير أن يعتبر هناك توقع بالفعل من متوقع أصلاً . ففي الآية الكريمة - إن جعلت الجملة حالاً

من مفعول خلقكم وما عطف عليه بطريق تغليب المخاطبين على الغائبين لأنهم المأمورون بالعبادة - امتنع حمل - لعل - على حقيقتها لا بالنظر إلى المتكلم لاستحالة الترجي على عالم الغيب والشهادة الفاعل لما يشاء ، ولا بالنظر إلى المخاطبين لأنهم حين الخلق لم يكونوا عالمين فكيف يتصور الرجاء منهم ؟ ولا يجوز جعلها حالا مقدرة لأن المقدر حال الخلق التقوى لا رجاءها فلا بد أن يحمل على المعنى المجازي بأن يشبه طلب التقوى منهم بعد اجتماع أسبابه ودواعيه بالترجي في أن متعلق كل واحد منهما مخير بين أن يفعل وأن لا يفعل مع رجحان ما بجانب الفعل فيستعمل كلمة - لعل - الموضوع له فيه فيكون استعارة تبعية أو تشبه صورة منتزعة من حال خالقهم بالقياس إليهم بعد أن مكثهم على التقوى وتركها مع رجحانها منهم بحال المرتجى بالقياس إلى المرتجى منه القادر على المرتجى ، وتركه مع رجحان وجوده فيكون استعارة تمثيلية إلا أنه ذكر من المشبه به ما هو العمدة فيه أعنى كلمة - لعل - أو تشبه ذواتهم بمن يرجى منه التقوى فيثبت له بعض لوازمه أعنى الرجاء فيكون استعارة بالكناية ، وجعل المشبه إرادته تعالى في الاستعارة والتثليل نزغة اعتزالية مؤسسة على القاعدة القائلة بجواز تخلف المراد عن إرادته تعالى شأنه وبعضهم (١) قال بالترجي هنا إلا أنه ليس من المتكلم ولا من المخاطب بل من غيرهما كما في قوله تعالى : (فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك) لأنه لما ولد كل مولود على الفطرة كان بحيث أن تأمله متأمل توقع منه رجاء أن يكون متقياً وليس بالبعيد، وإن جعلت حالا من فاعل (خلقكم) امتنعت الحقيقة أيضاً وتعينت بعض الوجوه، وإن جعلت حالا من ضمير (اعبدوا) جاز إبقاء الترجي على حقيقته مصروفاً إلى المخاطبين - أي راجين التقوى - والمراد بها حينئذ منتهى درجات السالكين وهو طرح الهوى ونبد السوى والفوز بالمحبوب الأعلى وفي ذلك غاية المتبغى والعروج فوق سدرة المنتهى . وقد شاع ذلك عند الأقصى والأدنى وبذلك يصح الترغيب ويندفع ما قيل إن اللائق بالبلاغة القرآنية أن يعتبر من أول الأمر غاية عبادتهم وما هو لذة لهم - أعنى الثواب - لا ما يشق عليهم وهو التقوى وإن كان مفضيا إليه ووجه الدفع ظاهر، وما قاله المولى التفازاني - من أن تقييد العبادة بترجي التقوى ليس له كثير معنى إنما المناسب تقييدها بالتقوى أو إقترانها برجاء ثوابها - يدفعه أن في الترجي تنديها على أن العابد ينبغي أن لا يفتر في عبادته ويكون ذا خوف ورجاء، نعم قالوا: الحال قيد لعاملها وهو هنا الأمر ، فإن قلنا: إنه أعم من الوجوب فلا إشكال، وإن قلنا: إنه حقيقة في الوجوب اقضى وجوب الرجاء المقيد به العبادة المأمورها ولعله ليس بواجب والقول بأنه يقتضى وجوب المقيد دون القيد فيه كلام في الأصول لا يخفى على ذويه . وما أورد من أنه يلزم على هذا الوجه التوسط بين العصا ولحائها ، فإن الذي جعل لكم الأرض موصول بربكم صفة له - يحجب عنه أن القطع يهون الفصل وإن كان هناك اتصال معنوي، وإن جعل (الذي جعل) مبتدأ - خبره لا تجعلوا - كاد يزول الإشكال ويرتفع المقال، ومع هذا لا شك في مرجوحية هذا الوجه وإن أشعر كلام مولانا البيضاء بآرجحيته، ثم لا يبعد أن يقال: إن المعنى في الآية على التعليل إما لان - لعل - تجيء بمعنى كي كما ذهب إليه ابن الانباري وغيره (٢) واشتبهوا بقوله :

فقاتم لنا كفوا الحروب لعلنا نكف ووثقتم (٣) لنا كل موثق

أو لانها تجيء للاطلاع فيكنى به بقرينة المقام عن تحقق ما بعدها على عادة الكبراء، ثم يتجاوز به عن كل متحقق

(١) أي ابن عطية اه منه (٢) قطرب وابن كيسان اه منه (٣) فان قوله: وثقتم الخ يقتضى عدم التردد في الوقوع كما في الترجي وهذا يتعين أنها بمعنى كي فليفهم اه منه

كتحقق العلة سواء كان معه إطماع أم لا على ما قيل . ولا يرد أن تعليل الخلق وهو فعله تعالى بما لم يحوزه أكثر الأشاعرة حيث منعوا تعليل أفعاله سبحانه بالأغراض لئلا يلزم استحاله - عز شأنه - بالغير وهو محال لأننا نقول الحق الذي لا يحصى عنه أن أفعاله تعالى معللة بمصالح العباد مع أنه سبحانه لا يجب عليه إلا صلاح، ومن أنكر تعليل بعض الأفعال - لاسيما الأحكام الشرعية كالحدود - فقد دأب أن ينكر النبوة كما قاله مولانا صدر الشريعة، والوقوف على ذلك في كل محل مما لا يلزم، على أن بعضهم يجعل الخلاف في المسألة لفظياً لأن العلة إن فسرت بما يتوقف عليه ويستكمل به الفاعل امتنع ذلك في حقه سبحانه، وإن فسرت بالحكمة المقتضية للفعل ظاهراً مع الغنى الذاتي فلا شبهة في وقوعها ولا ينكر ذلك إلا جهول أو معاند، وإنما لم يقل سبحانه في النظم تعبدون لأجل - اعبدوا - أو اتقوا لأجل تتقون ليتجاوب طرفاه مع اشتتاله على صنعة بدیعة من رد العجز على الصدر لأن التقوى قصارى أمر العابد فيكون الكلام أبعد على العبادة وأشد إلزاماً كذا قيل، وفي القلب منه شيء، وسبب حذف مفعول (تتقون) بما لا يخفى، وابن عباس رضى الله تعالى عنه يقدره - الشرك - والضحاك - النار - وأظنك لا تقدر شيئاً، وما أمر سبحانه المكلفين بعبادة الرب الواحد لهم - ووصفه بما وصفه، ومعلوم أن الصفة آلة لتمييز الموصوف عما عداه وأن تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية - أشعرت الآية أن طريق معرفته تعالى والعلم بوحدانيته واستحقاقه العبادة النظر في صنعه، ولما كان التزبية والخلق للذات نيط بهما العبادة سابقين على طلبها فهم أن العبد لا يستحق ثواباً حيث أنعم عليه قبل العبادة بما لا يحصى مما لا تنفى الطاقة البشرية بشكره ولا تقاوم عبادته عشر عشرة، واستدل بالآية من زعم أن التكليف بالمحال واقع حيث أمر سبحانه بعبادته من آمن به ومن كفر بعد إخبار عنهم أنهم لا يؤمنون وأنهم عن ضلالتهم لا يرجعون، وقد تقدم الكلام في ذلك فأرجع إليه ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فَرَشًا وَالسَّمَاءَ بَنَاءً﴾ الموصول إما منصوب على أنه نعت - ربكم - أو بدل منه أو مقطوع بتقدير أخص أو مدح وكونه مفعول تتقون - كما قاله أبو البقاء - إعراب غث ينزه القرآن عنه، وكونه نعت الأول يرد عليه أن النعت لا ينعت عند الجمهور إلا في مثل يا أيها الفارس ذو الجمة، وفيه أيضاً غير مجمع عليه، وإما مرفوع على أنه خبر مبتدأ محذوف أو مبتدأ خبره جملة (فلا تجعلوا) والفاء قد تدخل في خبر الموصول بالماضي كقوله تعالى: (إن الذين قتلوا المؤمنين) إلى قوله تعالى: (فلهم عذاب جهنم) والاسم الظاهر يقوم مقام الرابط عند الاختش والانشاء يقع خبراً بالتأويل المشهور، ومع هذا كله الأولى ترك ما أوجه وأبرد من يخ قول من زعم أنه مبتدأ خبره (رزقكم) بتقدير يرزق، و(جعل) بمعنى صير والمنصوبان بعده مفعولاه، وقيل: بمعنى أوجدوا تصاب الثاني على الحالية أى أوجد الأرض حالة كونها مفترشة لكم فلا تحتاجون للسعى في جعلها كذلك، ومعنى تصيرها (فراشا) أى كالفراش في صحة القعود والنوم عليها أنه سبحانه جعل بعضها بارزاً عن الماء مع أن مقتضى طبعها أن يكون الماء محيطاً بأعلاها لثقلها وجعلها متوسطة بين الصلابة واللين ليتيسر التمكن عليها بلا مزيد كلفة، والتصيير باعتبار أنه لما كانت قابلة لما عدا ذلك فكانت نقلت منه، وإن صح ما نقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - أن الأرض خلقت قبل خلق السماء غير مدحوة فدحيت بعد خلقها ومدت - فأمر التصيير حينئذ ظاهر إلا أن كل الناس غير عالمين به، والصفة يجب أن تكون معلومة للخطاب والذهاب إلى الطوفان، واعتبار التصيير بالقياس إليه من اضطراب أمواج الجهل ولا ينافي كرويتها كونها (فراشا) لأن الكرة إذا عظمت كان كل قطعة منها كالسطح في افتراشه كما لا يخفى . وعبر سبحانه هنا - بجعل - وفيما تقدم - بخلق - لاختلاف المقام أو تفننا في التعبير كما في قوله تعالى: (خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور) وتقديم المفعول الغير الصريح

لتعجيل المسرة ببيان كون ما يعقبه من منافع المخاطبين أو للتشويق إلى ما يأتي بعده لاسيما بعد الاشعار بمنفعته فيتمكن عند وروده فضل تمكن، أو لما في المؤخر وما عطف عليه من نوع طول فلو قدم لفات تجاوب الأطراف، واختار سبحانه لفظ - السماء - على السموات موافقة للفظ - الأرض - وليس في التصريح بتعدد ههنا كثير نفع، ومع هذا يحتمل أن يراد بها مجموع السموات، وكل طبقة وجهة منها، والبناء في الأصل مصدر أطلق على المبنى بيتاً كان (١) أوقية أو خباء أو طرافاً، ومنه بنى بأهله أو على أهله خلافاً للحريري لأنهم كانوا إذا تزوجوا ضربوا خباءاً جديداً ليدخلوا على العروس فيه، والمراد بكون (السماء بناء) أنها كالقبة المضروبة أو أنها كالسقف للأرض، ويقال لسقف البيت بناء، وروى هذا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وقدم سبحانه حال الأرض لما أن احتياجهم إليها وانتفاعهم بها أكثر وأظهر، أولاً أنه تعالى لما ذكر خلقهم ناسب أن يعقبه بذكر أول ما يحتاجونه بعده وهو المستقر أو ليحصل العروج من الأدنى إلى الأعلى، أو لأن خلق الأرض متقدم على خلق السماء - كما يدل عليه ظواهر كثير من الآيات - أو لأن الأرض لكونها مسكن النبين ومنها خلقوا أفضل من السماء، وفي ذلك خلاف مشهور، وقرأ يزيد الشامي بساطاً، وطلحة مهاداً وهي نظائر، وأدغم أبو عمرو لام - جعل - في لام - لكم - ﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾ عطف على - جعل - (و من) الأولى للابتداء متعلقة بأنزل أو بمحذوف وقع حالاً من المفعول وقدم عليه للتشويق على الأول مع ما فيه من مزيد الانتظام مع ما بعد، أو لأن السماء أصله ومبدؤه ولتأتى الحالية على الثاني إذ لو قدم المفعول - وهو نكرة - صار الظرف صفة، وذكر في البحر أن (من) على هذا للتبويض أي من مياه السماء وهو كما ترى. والمراد من السماء جهة العلو أو السحاب وإرادة الفلك المخصوص ببناء - على الظواهر - غير بعيدة نظراً إلى قدرة الملك القادر جل جلاله وسمت عن مدارك العقل أفعاله، إلا أن الشائع أن الشمس إذا سامت بعض البحار والبراري أثارت من البحار بخاراً رطباً ومن البراري يابساً، فإذا صعد البخار إلى طبقة الهواء الثالثة تكاثف فأن لم يكن البرد قويا اجتمع وتقاطر لثقله بالتكاثف، فاجتمع سحب والمقطر مطر، وإن كان قويا كان ثلجاً وبرداً، وقد لا ينعقد ويسمى ضباباً وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

وعلى هذا يراد بالنزول من السماء نشوؤه من أسباب سماوية وتأثيرات أثرية فهي مبدأ مجازي له، على أن من انجاب عن عين بصيرته سحب الجهل رأى أن كل ما في هذا العالم السفلي نازل من عرش الإرادة وسماء القدرة حسبما تقتضيه الحكمة بواسطة أو بغير واسطة كما يشير إليه قوله تعالى: (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) بل من علم أن الله سبحانه في السماء - على المعنى الذي أراده وبالوصف الذي يليق به مع التنزيه اللائق بجلال ذاته تعالى - صح له أن يقول: إن ما في العالمين من تلك السماء، ونسبة نزوله إلى غيرها أحياناً لا اعتبارات ظاهرة وهي راجعة إليه في الآخرة - والماء - معروف، وعرفه بعضهم بأنه جوهر سيال به قوام الحيوان ووزنه فعل وألفه منقلبة عن واو وهمزته بدل من هاء كما يدل عليه مويه ومياه وأمواه وتوينه للبعضية، وخصه سبحانه بالنزول من السماء في كثير من الآيات تنوياً بشأنه لكثرة منفعته ومزيد بركته، و (من) الثانية إما للتبويض إذكم من ثمرة لم تخرج بعد - فرزقا - حينئذ بالمعنى المصدري مفعول له - لاخرج - و (لكم) ظرف لغو مفعول به

(١) في الكشف الأول من الشعر، والثاني من ابن، والثالث من وبر أو صوف، والرابع من ادم. وفي الثاني نظروا إن ذكره ابن السكيت فليراجع اه منه

لرزق أى أخرج شيئاً (من الثمرات) أى بعضها لأجل أنه رزقكم . وجوز أن يكون بعض الثمرات مفعول أخرج، ورزقا بمعنى مرزوقا حالاً من المفعول أو نصبا على المصدر لأخرج ، وإما للتبيين -فرزق- بمعنى مرزوق مفعول لأخرج و(لكم) صفته ، وقد كان (من الثمرات) صفته أيضاً إلا أنه لما قدم صار حالاً على القاعدة في أمثاله ، وفي تقديم البيان على المبين خلاف، فجوز الزمخشري والكثيرون ، ومنعه صاحب الدر المنصون وغيره . واحتمال جعلها ابتدائية - بتقدير من ذكر الثمرات أو تفسير الثمرات بالذر- تعسف لا ثمرة فيه، وأل في (الثمرات) إما للجنس أو للاستغراق وجعلها له . (ومن) زائدة ليس بشيء لأن زيادة (من) في الإيجاب -وقبل- معرفة بما لم يقل به إلا الاختفاء ، ويلزم من ذلك أيضاً أن يكون جميع (الثمرات) التي أخرجت رزقاً لنا ، ولم شجرة أثمرت ما لا يمكن أن يكون رزقاً (١) وأتى بجمع القلة مع أن الموضوع موضع الكثرة فكان المناسب لذلك من الثمار للإيماء إلى أن ما برز في رياض الوجود بفيض مياه الجود كالقليل بل أقل قليل بالنسبة لثمار الجنة، ولما ادخر في ممالك الغيب أو للإشارة إلى أن أجناسها من حيث أن بعضها يؤكل كله وبعضها ظاهره فقط وبعضها باطنه فقط . المشير ذلك إلى ما يشير قليلة لم تبلغ حد الكثرة، وما ذكر الامام البيضاوي وغيره من أنه ساغ هذا الجمع هنا لأنه أراد بالثمرات جمع ثمرة أريد بها الكثرة كالثمار مثلها في قولك : أدركت ثمرة بستانك، وليست التاء للوحدة الحقيقية بل للوحدة الاعتبارية ، ويؤيده قراءة ابن السميعة من الثمرة أو لأن الجموع يتعاور بعضها موقع بعض كقوله تعالى : (كم تراكوا من جنات) و (ثلاثة قروء) أولانها لما كانت محلاة باللام خرجت عن حد القلة لا يخلو صفاؤه عن كدر كما يسفر عنه كلام الشهاب ، وإذا قيل : بأن جمع السلامة المؤنث والمذكر موضوع للكثرة أو مشترك - والمقام يخصه بها - اندفع السؤال وارتفع المقال إلا أن ذلك لم يذهب إليه من الناس إلا قليل، والباء من (به) للسببية ، والمشهور عند الاشاعرة أنها سببية عادية في أمثال هذا الموضوع فلا تأثير للماء عندهم أصلاً في الإخراج بل ولا في غيره وإنما المؤثر هو الله تعالى عند الأسباب لأنها لحديث الاستكمال بالغير . قالوا : ومن اعتقد أن الله تعالى أودع قوة الرى في الماء مثلاً فهو فاسق وفي كفره قولان ، وجمع على كفره كمن قال : إنه مؤثر بنفسه فيجب عندهم أن يعتقد المكلف أن الرى جاء من جانب المبدأ الفياض بلا واسطة وصادف بجيئه شرب الماء من غير أن يكون للماء دخل في ذلك بوجه من الوجوه سوى الموافقة الصورية، والفقر لا أقول بذلك ولكني أقول : إن الله سبحانه ربط الأسباب بمسبباتها شرعاً وقدرأ ، وجعل الأسباب محل حكمته في أمره الديني الشرعي وأمره الكوني القدرى ومحل ملكه وتصرفه ، فأنكار الأسباب والقوى جحد للضروريات وقدرح في العقول والفطر ومكابرة للحس وجحد للشرع والجزاء . فقد جعل الله -تعالى شأنه- مصالح العباد في معاشهم ومعادهم، والثواب والعقاب والحدود والكفارات والأوامر والنواهي والحل والحرمه كل ذلك مرتبطاً بالاسباب قائماً بها بل العبد نفسه وصفاته وأفعاله سبب لما يصدر عنه، والقرآن مملوء من إثبات الأسباب، ولو تتبعنا ما يفيد ذلك من القرآن والسنة لزداد على عشرة آلاف موضع حقيقة لا مبالغه . والله تعالى العجب إذا كان الله خالق السبب والمسبب وهو الذى جعل هذا سبباً لهذا ، والاسباب والمسببات طوع مشيئته وقدرته منقادة . فأى قدرح يوجب

(١) وقد نص على إفادة الجمع السالم المذكور والمؤنث القلة ابن الدباج فقال :

بأفعل وبأفعال وأفعلة وفعله يعرف الأدنى من العدد

وسالم الجمع أيضاً داخل معها وذلك الحكم فاحفظها ولا تنرد أم منه

ذلك في التوحيد وأى شرك يترتب عليه ؟ نستغفر الله تعالى عما يقولون ، فآله عز وجل يفعل بالاسباب التي اقتضتها الحكمة مع غناه عنها كما صح أن يفعل عندها لا بها ، وحديث الاستكمال يرد أن الاستكمال إنما يلزم لو توقف الفعل على ذلك السبب حقيقة واللازم باطل لقوله تعالى : (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) فالاسباب مؤثرة بقوى أودعها الله تعالى فيها ولكن باذنه وإذا لم يأذن وحال بينها وبين التأثير لم تؤثر كما يرشدك إلى ذلك قوله تعالى : (وما هم بضارين به من أحد إلا باذن الله) ولو لم يكن في هذه الاسباب قوى أودعها العزيز الحكيم لما قال سبحانه : (يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم) إذ ما الفائدة في القول وهي ليس فيها قوة الا حراق وإنما الا حراق منه تعالى بلا واسطة ولو كان الامر كما ذكرنا لكان للنار أن تقول : إلهي ما أودعني شيئاً ولا منحتني قوة وما أنا إلا كيد سلاء صحبتها يد صحيحته تعمل الاعمال وتصول وتجول في ميدان الافعال فيقال لليد السلام لا تفعل في ذلك الميدان لا تنزلي ولا يقال ذلك لليد الفعالة وهي الحرية بتلك المقالة ، ولا أظن الاشاعة يستطيعون لذلك جواباً ولا أراهم يبدون فيه خطاباً ، وهذا الذي ذكرناه هو ما ذهب إليه السلف الصالح و تلقاه أهل الله تعالى بالقبول ، ولا يوقنك في شك منه نسبته المعتبرة فانهم يقولون أيضاً لا إله إلا الله أفتشك فيها لأنهم قالوها معاذ الله تعالى من التعصب فالحكمة ضالة المؤمن والحق أحق بالاتباع والله تعالى يقول الحق وهو يهدي السبيل »

﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا ﴾ نهى معطوف على - اعبدوا - مترتب عليه فمكانه قيل : إذا وجب عليكم عبادة ربكم فلا تجعلوا لله نداً وأفردوه بالعبادة إذ لا رب لكم سواه وإيقاع الاسم الجليل موقع الضمير لتعيين المعبود بالذات بعد تعيينه بالصفات وتعليل الحكم بوصف الألوهية التي عليها يدور أمر الواحدانية واستحالة الشراكة والايذان باستتباعها لسائر الصفات ؛ وقيل : لفظ الرب مستعمل في المفهوم الكلي . والله علم للجزئي الحقيقي الواجب الوجود تعالى شأنه فلا يكون من وضع المظهر موضع المضمّر ، وحينئذ يظهر الفرق بين هذه الآية الكريمة - حيث علق العبادة بصفة الربوبية فالمناسب الفاء - وبين قوله تعالى : (اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً) حيث علق العبادة وعدم الشرك بذاته تعالى فالمناسب الواو ، فلا يرد أن المناسب على هذا الواو كما في الآية الثانية أوفني منصوب باضمار - أن - جواب للامر كما قاله مولانا البيضاوي ؛ واعتراض بأنه يأباه إن ذلك فيما يكون الاول سبباً للثاني ، ولا ريب في أن العبادة لا تكون سبباً للتوحيد الذي هو أصلها ومنشؤها ، وأجيب بأن عبادته تعالى أساسها التوحيد وعدم الاشراك به ، وأما عبادة الرب فليس أصلها عدم الاشراك بذاته تعالى بل من متفرعاته » والحق أن الآية تضمنت عبادة رب موصوف بما يجعله كالمشاهد من خلقه لهم ولا صولهم وإبداع الكائنات العظيمة والتفضل بافاضة النعم الجسيمة فدل عليه دلالة عرفتهم به ، فحصلها اعبدوا الله تعالى الذي عرفتموه معرفة لامية فيها ، ولا شك في أن العبادة والمعرفة سبب لعدم الاشراك إذ من عرف الله تعالى لا يسوى به سواه ، فالذي سول للبعترض النظر للعبادة وقطع النظر عن المعرفة ، ويحتمل أن يكون متعلقاً بلعل فينصب الفعل نصب (فأطلع) على قراءة جعفر من (لعل أبلغ الاسباب) الخ على رأى (١) إلحاقاً بالاشياء الستة لأنها غير موجهة لحصول ما يتضمنها فتكون كالشرط في عدم التحقق ، والقول بالالحاق لها بايت - تنزيلاً للرجو منزلة الممتنى في عدم الوقوع - يؤول إلى هذا إن أريد بعدم الوقوع عدمه في حال الحكم لاستحالاته ، والمعنى خلقكم لتتقوا وتحافوا عقابه

(١) فانه قيل : يعطف أطلع على معنى (لعل أبلغ) لانه بمعنى أن أبلغ ، ويحتمل أنه عطف على الاسباب على حد

• وليس عبادة وتقر • اهـ منه

فلا تشبهوه بخلقه فافهم، ويحتمل أن تكون الفاء زائدة مشعرة بالسببية وجملة النهي - بتأويل القول - خبر عن الذي على جعله مبتدأ، وقيل: الجملة متعلقة بالذي، والفاء جزاء شرط محذوف، والمعنى هو الذي (جعل لكم) ما ذكر من النعم المتكاثرة، وإذا كان كذلك (فلا تجعلوا) الخ، والجعل هنا بمعنى التصيير وهو كما يكون بالفعل نحو - صيرت الحديد سيفاً، ومنه ما تقدم على وجه - يكون بالقول والعقد - والانداد - جمع ند - كعدل وأعدل أو نديد - كيتيم وأيتام - والند مثل الشيء الذي يضاده ويخالفه في أمره وينافره ويتباعد عنه وليس من الاضداد على الاصح، وأصله من ند ندوداً إذا نفر، وقيل: الند المشارك في الجوهرية فقط، والشكل المشارك في القدر والمساحة، والشبه المشارك في الكيفية فقط، والمساوي في الكمية فقط، والمثل عام في جميع ذلك، وفي تسمية ما يعبد المشركون من دون الله (أنداداً) والحال أنهم ما زعموا أنها تماثله في ذاته تعالى وصفاته ولا تخالفه في أفعاله. وإنما عبدوها - لتقربهم إليه سبحانه زلفي - إشارة إلى استعارة تهكمية حيث استعير النظير المصادر للمناسب المقرب كما استعير التبشير للانذار والاسد للجبان، وإن أريد بالند النظير مطلقاً لم يكن هناك تضاد وإنما هو من استعارة أحد المتشابهين للآخر، فإن المشركين جعلوا الاصنام بحسب أفعالهم وأحوالهم - بماثلة له تعالى في العبادة، وهي خطة شعاء وصفة حمقاء في ذكرها ما يستلزم تحميقهم والتهكم بهم، ولعل الاول أولى، وفي الايتان بالجمع تشنيع عليهم حيث جعلوا (أنداداً) لمن يستحيل أن يكون له ند واحد، ولقد در موحد الفترة زيد بن عمر بن نفيل رضى الله تعالى عنه حيث يقول في ذلك:

أرباً واحداً أم ألف رب أدين إذا تقسمت الامور
تركت اللات والعزى جميعاً كذلك يفعل الرجل البصير

(وانتم تعلمون ٢٢) حال من ضمير (لا تجعلوا) والمفعول مطروح - أي وحالكم أنكم من أهل العلم والمعرفة والنظر وإصابة الرأي - فإذا تأملت أدنى تأمل علمت وجود صانع يجب توحيده في ذاته وصفاته لا يليق أن يعبد سواه، أو مقدر حسبما يقتضيه المقام ويسد مسد مفعولي العلم أي (تعلمون) انه سبحانه لا يماثله شيء، أو أنها لا تماثله ولا تقدر على مثل ما يفعله، والحال على الوجه الاول للتوبيخ أو التقيد إذ العلم مناط التكليف ولا تكليف عند عدم الاهلية، وعلى الوجه الثاني للتوبيخ لا غير لان قيد الحكم تعليق العلم بالمفعول، ومناط التكليف العلم فقط والتوبيخ - باعتبار بعض أفراد المخاطبين بالنهي بناء على عموم الخطاب حسبما مر في الامر - فلا يستدعي تخصيص الخطاب بالكفرة على أنه لا باس بالتخصيص بهم أمراً ونهياً بل قيل: إنه أولى للخلاص من التكلف وحسن الانتظام إذ لا يحصى في ظاهر آية التحدى من تجريد الخطاب وتخصيصه بالكفرة مع ما فيه من رباه محل المؤمنين ورفع شأنهم عن حيز الانتظام في سلك الكفرة اللثام والايذان بأنهم مستمررون على الطاعة والعبادة مستغنون في ذلك عن الامر والنهي فتأمل. وقد تضمنت هذه الآيات من بدائع الصنعة ودقائق الحكمة وظهور البراهين ما اقتضى أنه تعالى المنفرد بالايجاد المستحق للعبادة دون غيره من الانداد التي لا تخلق ولا ترزق وليس لها نفع ولا ضرر (ألا الله الخلق والامر) ومن باب الإشارة أنه تعالى مثل البدن بالارض، والنفس بالسما، والعقل بالماء، وما أفاض على القوابل من الفضائل العلية والعملية المحصلة بواسطة استعمال العقل والحس، وازدواج القوى النفسانية والبدنية بالثمرات المتولدة من ازدواج القوى السماوية الفاعلة والارضية المنفصلة باذن الفاعل المختار، وقد يقال: إنه تعالى لما امتن عليهم بأنه سبحانه - خلقهم والذين من قبلهم - ذكر ما يرشدهم إلى معرفة كيفية خلقهم فجعل الارض التي هي فراش مثل الام التي يفرشها الرجل، وهي أيضاً تسمى فراشاً، وشبه السماء التي علت على الارض بالآب الذي يعلو على الام ويغشاها، وضرب

الماء النازل من السماء مثلاً للنطفة التي تنزل من صلب الأب وضرب ما يخرج من الأرض من الثمرات مثلاً للولد الذي يخرج من الأم، كل ذلك ليؤنس عقولهم ويرشدها إلى معرفة كيفية التخليق ويعرفها أنه الخالق لهذا الولد والمخرج له من بطن أمه كما أنه الخالق للثمرات ومخرجها من بطون أشجارها ومخرج أشجارها من بطن الأرض، فإذا وضع ذلك لهم أفردوه بالالوهية وخصوه بالعبادة وحصلت لهم الهداية :

تأمل في رياض الأرض وانظر إلى آثار ما صنع المليك
عيون من لجين شاخصات على أهدابها ذهب سبيك
على قضب الزبرجد شاهدات بأن الله ليس له شريك

﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ﴾ لما قرر سبحانه أمر توحيده بأحسن أسلوب عقبه بما يدل على تصديق رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم، والتوحيد والتصديق توأمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، فالآية وإن سبقت لبيان الإعجاز إلا أن الغرض منه إثبات النبوة، وفي التعقيب إشارة إلى الرد على التعليمية الذين جعلوا معرفة الله تعالى مستفادة من معرفة الرسول، والخشوية القائلين بعدم حصول معرفته سبحانه إلا من القرآن والاختبار، والعطف إما على قوله تعالى : (اعبدوا ربكم) أو على (لا تجعلوا) وتوجيه الربط بأنه لما أوجب سبحانه وتعالى العبادة ونفى الشرك - بإزاء تلك الآيات والانقياد لها لا يمكن بدون التصديق بأنهم عنده سبحانه - أرشدهم بما يوجب هذا العلم، ولذا لم يقل جل شأنه - وإن كنتم في ريب من رسالة عبدنا - غير وجهه إذ يصير عليه البرهان العقلي سمعوا ولو أريد ذلك لكني - اعبدوا، ولا تشركوا - من دون تفصيل الأدلة الانفسية والآفاقية، والظاهر أن الخطاب هنا للكفار وهو المروى عن الحسن، وقيل لليهود؛ لما أن سبب النزول - كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما - أنهم قالوا هذا الذي يأتينا به محمد صلى الله تعالى عليه وسلم لا يشبه الوحي (وإنا لفي شك منه) وقيل : هو على نحو الخطاب في (اعبدوا) وكلمة (إن) إما للتوبيخ على الارتياب وتصوير أنه مما لا ينبغي أن يثبت إلا على سبيل الفرض لاشتغال المقام على ما يزيله، أو لتغليب - من لا - قطع بارتياهم على من سواهم، أو لأن البعض لما كان مرتاباً والبعض غير مرتاب جعل الجميع - كأنه لا قطع بارتياهم ولا بعدهم - وجعلها بمعنى إذ كما ادعاه بعض المفسرين - خلاف مذهب المحققين - وإيراد كلمة - كان - لابقاء معنى المضى فانها لتمحضها للزمان لا لتقبلها - ان - إلى معنى الاستقبال - كما ذهب إليه المبرد وموافقوه - والجمهور على أنها كسائر الأفعال الماضية، وقد روي بعضهم بينها وبين إن يكن، أو تبين مثلاً، ولا يميل إليه الفوائد، وتنكير الريب للاشعار بأن حقه - إن كان - أن يكون ضعيفاً قليلاً لسطوع ما يدفعه وقوة ما يزيله، وجعله ظرفاً - بتنزيل المعاني منزلة الاجرام واستقرارهم فيه وإحاطته بهم - لا ينافي اعتبار ضعفه وقلته لما أن ما يقتضيه ذلك هو دوام ملابتهم به لاقوته وكثرته، و(من) ابتدائية صفة (ريب) ولا يجوز أن تكون للتبعض وحملها على السببية ربما يوم كون المنزل محلاً للريب وحاشاه، و(ما) موصولة كانت أو موصوفة عبارة عن الكتاب، وقيل : عن القدر المشترك بينه وبين أبعاضه . ومعنى كونهم في ريب منه - ارتياهم في كونه وحياً من الله تعالى شأنه، والتضعيف في (نزلنا) للنقل وهو المرداف للهمزة، ويؤيد ذلك قراءة زيد بن قطيب - أنزلنا - وليس التضعيف هنا دالاً على نزوله منجماً ليكون إشارته على الانزال لتذكير منشأ ارتياهم فقد قالوا : (لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة) وبناء التحدى عليه إرخاء للعنان كما ذهب إليه الكثير (١) ممن يعقد عند

ذكرهم الخناصر لأن ذلك قول بدلالة التضعيف على التكثير وهو إنما يكون غالباً (١) في الأفعال التي تكون قبل التضعيف متعدية نحو - فتحت وقطعت - ونزلنا - لم يكن متعدياً قبل، وأيضاً التضعيف الذي يراد به التكثير إنما يدل على كثرة وقوع الفعل وأما على أنه يجعل اللازم متعدياً فلا، والفعل هنا كان لازماً فكون التعدى مستفاداً من التضعيف دليل على أنه للنقل لا للتكثير. وأيضاً لو كان نزل مفيداً للتنجيم لاحتاج قوله تعالى : (لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة) إلى تأويل لمنافاة العجز الصدر، وكذا مثل (لولا نزل عليه آية) (ولنزلنا عليهم من السماء ملكاً رسولاً) وقد قرئ بالوجهين في كثير مما لا يمكن فيه التنجيم والتكثير وجعل هذا غير التكثير المذكور في النحو وهو التدرج بمعنى الاتيان بالشئ قليلاً قليلاً ذكره في تسللوا حيث فسروه بأنهم يتسللون قليلاً قليلاً قالوا. ونظيره تدرج وتدخّل ونحوه - رتبة - أي أتى به رتبة رتبة ولم يوجد غير ذلك، فحينئذ تكون صيغة فعل بعد كونها للنقل دالة على هذا المعنى إما مجازاً أو اشتراكاً فلا يلزم إطراده بعيداً لاسيما مع خفاء القرينة، وفي تعدى - نزل - بعلى إشارة إلى استعلاء المنزل على المنزل عليه وتمكنه منه وأنه صار كاللباس له بخلاف إلى إذ دلالة لها على أكثر من الانتهاء والوصول. وفي ذكره صلى الله تعالى عليه وسلم - بعنوان العبودية مع الإضافة إلى ضمير الجلالة - تنبيه على عظم قدره وإختصاصه به وانقياده لأوامره، وفي ذلك غاية التشريف والتنويه بقدره صلى الله تعالى عليه وسلم

لا تدعني إلا ياب عبداً فإنه أشرف أسمائي

وقرئ - عبادنا - فيحتمل أنه أريد بذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وأمه لأن جدوى المنزل والهداية الحاصلة به لا تختص بل يشترك فيها المتبوع والتابع فجعل كأنه نزل عليهم، ويحتمل أنه أريد به النبيون الذين أنزل عليهم الوحي والرسول صلى الله تعالى عليه وسلم أول مقصود وأسبق داخل لأنه الذي طلب معاندوه بالتحدي في كتابه، وفيه إيدان بأن الارتباب فيه ارتباب فيما أنزل من قبله لكونه مصدقاً له ومهيئاً عليه، وبعضهم (٢) جعل الخطاب على هذا المنكرى النبوات الذين حكى الله تعالى عنهم بقوله: (وما قدرنا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء) وفي الآية التفات من الغائب إلى ضمير المتكلم والالقاء سبحانه - بما نزل على عبده.. لكنه عدل سبحانه إلى ذلك تفخيماً للنزل أو المنزل عليه لاسيما وقد أتى - بنا - المشعرة بالتعظيم التام وتفخيم الأمر رعاية لرفعة شأنه عليه الصلاة والسلام، والفاء من (فأتوا) جوابية وأمر السببية ظاهر، والأمر من باب التعجيز وإقام الحجر كما في قوله تعالى: (فأت بها من المغرب) وهو من الاتيان بمعنى المجيء بسهولة كيفما كان، ويقال في الخير والشر والاعيان والاعراض، ثم صار بمعنى الفعل والتعاطى ك(لا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى) وأصل (فأتوا) فأتوا فأعل الاعلال المشهور، وأتى شذوذاً حذف الفاء فقيل (ت وتوا) والتنوين في سورة للتكثير أي أتوا بسورة ما وهى القطعة من القرآن التي أقلها ثلاث آيات، وفيه من التبكيت والتخجيل لهم في الارتباب ما لا يخفى. (من مثله) إما أن يكون ظرفاً مستقراً صفة لسورة والضمير راجع إما - لما - التي هي عبارة عن المنزل أو للعبد وعلى الأول يحتمل أن تكون من التبعض أو للتبيين، والاختفاء يجوز زيادتها في مثله، والمعنى بسورة مماثلة للقرآن في البلاغة والاسلوب المعجز وهذا على الآخرين ظاهر، وإما على التبعض فلا أنه لم يرد بالمثل مثل محقق معين للقرآن بل بما مثله فرضاً (٣) كما قيل: في مثلك لا يجهل ولا شك أن بعضيتها للمثائل الفرضي لازمة

(١) قلنا ذلك لورود موت الأبل (٢) هو أبو حيان اه منه (٣) وبعضهم يقول على التبعض المراد أتوا

لماثلتها للقرآن فذكر اللزوم وأريد الملزوم سلوكاً لطريق الكناية مع ما في لفظ (من) التبعية الدالة على القلة من المبالغة المناسبة لمقام التحدى . وبهذا رجح بعضهم التبعية على التبيين مع ما في التبيين من التصريح بما علم ضمناً حيث أن المماثلة للقرآن تفهم من التعبير بالسورة إلا أنه مؤيد بما يأتي، وعلى الثاني يتعين أن تكون (من) للابتداء مثلها في (إنه من سليمان) ويمتنع التبعية والتبيين والزيادة امتناع الابتداء في الوجه الأول، وإما أن تكون صلة (فأتوا) * والشائع أنه يتعين حينئذ عود الضمير للعبد لأن (من) لا تكون بيانية إذ لا مبهم، ولكونه مستقراً أبداً لا تتعلق بالأمر لغوياً ولا تبعية وإلا لكان الفعل واقعاً عليه حقيقة كما في أخذت من الدراهم - ولا معنى لآتيان البعض بل المقصد الآتيان بالبعض، ولا مجال لتقدير الباء مع وجود (من) ولأنه يلزم أن يكون (بسورة) ضائماً فتعين أن تكون ابتدائية، وحينئذ يجب كون الضمير للعبد لا للنزل، وجعل المتكلم مبدأ عرفاً - للآتيان بالكلام منه - معنى حسن مقبول بخلاف جعل الكل مبدأ للآتيان ببعض منه فإنه لا يرتضيه ذو فطرة سليمة، وأيضاً المتعبر في مبدأ الفعل هو المبدأ الفاعلي، أو المادى، أو الغائى، أو جهة يتلبس بها وليس الكل بالنسبة إلى الجزء شيئاً من ذلك، وعليه يكون اعتبار مماثلة المأتى به للقرآن في البلاغة مستفاداً من لفظ السورة، ومساق الكلام بمعونة المقام .

واعترض بأن معنى (من) لا ينحصر فيما ذكر فقد تجيء للبدل نحو (أرضيت بالحياة الدنيا من الآخرة) (وجعلنا منكم ملائكة) وللجأزة كعدت منه، فعلى هذا - لو علق (من مثله) (فأتوا) وحمل (من) على البدل أو المجأزة - مثل - على المقحم ورجع الضمير إلى (ما أنزلنا) على معنى (فأتوا) بدل ذلك الكتاب العظيم شأنه الواضح برهانه أو مجاوزين من هذا الكتاب مع غفلة أثره وجلالة قدره بسورة فذق - لكان أبلغ في التحدى وأظهر في الإعجاز . على أن عدم صحة شيء مما اعتبر في المبدأ ممنوع فإن الملازمة بين الكل والبعض أقوى منها بين المكان والمتمكن، فكما يجوز جعل المكان مبدأ الفعل المتمكن يجوز أن يجعل الكل مبدأ للآتيان بالبعض، ولعل من قال ذلك لم يطرق سمعه قول سيويو: وبمنزلة المكان ما ليس بمكان ولا زمان نحو - قرأت من أول السورة إلى آخرها، وأعطيتك من درهم إلى دينار - وأيضاً فالآتيان ببعض الشيء تفريقه منه، ولا يستراب أن الكل مبدأ تفريق البعض منه، ويمكن أن يقال - وهو الذى اختاره مولانا الشهاب - أن المراد من الآية التحدى وتعجيز بلغاء العرب المرتابين فيه عن الآتيان بما يضاويه، فمقتضى المقام أن يقال لهم: معاشر الفصحاء المرتابين في أن القرآن من عند الله اتوا بمقدار أقصر سورة من كلام البشر محلاة بطراز الإعجاز ونظمه، وما ذكر يدل على هذا إذا كان من مثله صفة سورة سواء كان الضمير - لما - أو - للعبد - لأن معناه اتوا بمقدار سورة تماثله في البلاغة كائنه من كلام أحد، مثل هذا العبد في البشرية فهو معجز للبشر عن الآتيان بمثله أو اتوا بمقدار سورة من كلام هو مثل هذا المنزل ومثل الشيء غيره فهو من كلام البشر أيضاً، فإذا تعلق ورجع الضمير للعبد فمعناه أيضاً - اتوا من مثل هذا العبد في البشرية بمقدار سورة تماثله - فيفيد ما ذكرنا . ولو رجع على هذا لما كان معناه - اتوا - من مثل هذا المنزل بسورة، ولا شك أن (من) ليست بيانية لأنها لا تكون لغوياً ولا تبعية لأن المعنى ليس عليه فهى ابتدائية والمبدأ ليس فاعلياً بل مادياً، فيثبت المثل الذى السورة بعض منه لم يؤمر بالآتيان به، فلا يخلو من أن يدعى وجوده وهو خلاف الواقع وابتناؤه على الزعم أو الفرض تعسف بلا مقتضى أولاً ولا يليق بالنزول، وكيف يأتون ببعض من شيء لا وجود له؟! والحق عندى أن رجوع الضمير إلى كل من العبد، و(ما) على تقديرى اللغو والاستقرار بمقدار بعض ما من القرآن مماثل له في البلاغة ولا إشكال فيه أهمته

أمر يمكن ، ودائرة التأويل واسعة والاستحسان مفوض إلى الذوق السليم ، والذي يدرکه ذوق - ولا أزي نفسي - أنه على تقدير التعلق يكون رجوع الضمير إلى العبد أحلى ، والبحث في هذه الآية مشهور ، وقد جرى فيه بين العضد والجار بردي مآدى إلى تأليف الرسائل في الانتصار لكل . وقد وفقت للوقوف على كثير منها والحمد لله ، ونقلت نبذة منها في - الأجوبة العراقية - ثم أولى الوجوه هنا على الإطلاق جعل الظرف صفة للسورة والضمير للنزل و (من) بيانية ، أما أولاً فلا أنه الموافق لنظائره من آيات التحدى كقوله تعالى : (فأتوا بسورة مثله) لأن المائلة فيها صفة للمأتى به ، وأما ثانياً فلا أن الكلام في المنزل لا المنزل عليه وذكره إنما وقع تبعاً ولو عاد الضمير إليه ترك التصريح بمائلة السورة وهو عمدة التحدى وإن فهم ، وأما ثالثاً فلا أن أمر الجمل الغفير - لأن يأتوا من مثل مأتى به واحد من جنسهم - أبلغ من أمرهم بأن يجدوا أحداً يأتى بمثل مأتى به رجل آخر ، وأما رابعاً فلا أنه لو رجع الضمير للعبد لا وهم أن إعجازه لكونه ممن لم يدرس ولم يكتب لا أنه في نفسه معجز مع أن الواقع هذا ، وبعضهم جمع رد الضمير إلى العبد صلى الله تعالى عليه وسلم بأشتماله على معنى مستبدع مستجد وبأن الكلام مسوق للنزل عليه إذ التوحيد والتصديق بالنبوة توأمان ، فالقصود إثبات النبوة والحجة ذريعة فلا يلزم من الافتتاح بذكر - ما نزلنا - أن يكون الكلام مسوقاً له وبأن التحدى على ذلك أبلغ ، لأن المعنى اجتمعوا كلكم وانظروا هل يتيسر لكم الاتيان بسورة ممن لم يمارس الكتب ولم يدرس العلوم ، ووضم بنات أفكار بعضهم إلى بعض معارض بهذه الحجة بل هي أقوى في الإلزام إذ لا يبعد أن يعارضوه بما يصدر عن بعض علمائهم مما اشتمل على قصص الأمم الخالية المنقولة من الكتب الماضية وإن كان بينهما بون إذ الغريق يتشبث بالحشيش ، وأما إذا تحدى بسورة من أمي كذا وكذا لم يبق للعوارض مجال ، هذا ولا يخفى أنه صرح بمرد ونحاس بموه ، وظاهر السباق يؤيد ما قلنا ويلائمه ظاهراً كما سنينه بمنه تعالى ، قوله تعالى : ﴿ وَأَدْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ٢٣ ﴾ الدعاء النداء والاستعانة ، ولعل الثاني مجاز أو كناية مبنية على النداء لأن الشخص إنما ينادى ليستعان به ، ومنه (أغير الله تدعون) والشهداء جمع شهيد أو شاهد ، والشهيد كما قال الراغب : كل من يعتد بحضوره ممن له الحل والعقد ، ولذا سموا غيره مخلفاً وجاء بمعنى الحاضر ، والقائم بالشهادة ، والناصر ، والامام أيضاً . و (دون) ظرف مكان لا ينصرف ويستعمل - بمن - كثيراً - وبالباء - قليلاً ، وخصه في البحر بمن (دونها) ورفع في قوله :

ألم تريا أنى حميت حقيقتى وباشرت حد الموت والموت (دونها)

نادر لا يقاس عليه ومعناها أقرب مكان من الشيء فهو - كعند - إلا أنها تأتي عن دنو كثير وانحطاط يسير ، ومنه دونك اسم فعل لا تدوين الكتب خلافاً لليضاًوى - كإقيل - لأنه من الديوان الدفتر ومحله ، وهي فارسي معرب من قول كسرى إذ رأى سرعة الكتاب في كتابتهم وحسابهم ديوانه . وقد يقال لا بعد فيما ذكره البيضاوى وديوان مما اشتركت فيه اللغتان ، وقد استعمل في انحطاط محسوس لا في ظرف - كدون زيد في القامة - ثم استعير للتفاوت في المراتب المعنوية تشبيهاً بالمراتب الحسية - كدون عمرو شرفاً - ولشيوع ذلك اتسع في هذا المستعار فاستعمل في كل تجاوز حد إلى حد ولو من دون تفاوت وانحطاط ، وهو بهذا المعنى قريب من غير فكأنه أداة استثناء ، ومن الشائع دون بمعنى خسيس فيخرج عن الظرفية ويعرف بأل ويقطع عن الإضافة كما في قوله :

إذا ما علا المرء رام العلا ويقنع (بالدون) من كان دوناً

وما في القاموس من أنه يقال رجل من دون ، ولا يقال دون مخالف للدراية والرواية ، وليس عندي

وجه وجهه في توجيهه ، والمشهور أنه ليس لهذا فعل ، وقيل يقال : دان يدين منه واستعماله بمعنى فضلا وعليه حل قول أبي تمام :

الود للقربى ولكن عرفه للابعد الاوطان (دون) الاقرب

لم يسله أرباب التنقيح نعم قالوا : يكون بمعنى وراء - كأمام - وبمعنى فوق وتقيضاً له (من) لا ابتداء الغاية متعلقة بادعوا . ودون تستعمل بمعنى التجاوز في محل النصب على الحال ، والمعنى ادعوا إلى المعارضة من يحضركم أو من ينصركم بزعمكم متجاوزين الله تعالى في الدعاء بأن لا تدعوه ، والامر للتعجيز والارشاد أو ادعوا من دون الله من يقيم لكم الشهادة بأن ما أتيتم به مماثله فانهم لا يشهدون ، ولا تدعوا الله تعالى للشهادة بأن تقولوا الله تعالى شاهد وعالم بأنه مثله فان ذلك علامة العجز والانقطاع عن إقامة البينة والامر حينئذ للتبكيث - والشهيد - على الاول بمعنى الحاضر ، وعلى الثاني بمعنى الناصر . وعلى الثالث بمعنى القائم بالشهادة . قيل : ولا يجوز أن يكون معنى الامام بأن يكون المراد بالشهداء الآلهة الباطلة لأن الامر بدعاء الأصنام لا يكون إلا تهكماً ، ولو قيل : ادعوا الأصنام ولا تدعوا الله تعالى ولا تستظهروا به لا نقبل الامر من التهكم إلى الامتحان إذ لا دخل لاخراج الله تعالى عن الدعاء في التهكم ، وفيه أن أى تهكم وتحقيق أقوى من أن يقال لهم استعينوا بالجناد ولا تلتفتوا نحو رب العباد؟ ولا يجوز حينئذ أن تجعل دون بمعنى القدم إذ لا معنى لأن يقال ادعوا بين يدي الله تعالى أى في القيامة للاستظهار بها في المعارضة التي في الدنيا ، وجوزوا أن تتعلق من (شهداءكم) وهى لا ابتداء أيضاً ، و (دون) بمعنى التجاوز في محل النصب على الحال والعامل فيه معنى الفعل المستفاد من إضافة - الشهداء - أعنى الاتخاذ ، والمعنى ادعوا الذين اتخذتموهم أولياء (من دون الله) تعالى ، وزعمتم أنها تشهد لكم يوم القيامة ، ويحتمل أن يكون (دون) بمعنى أمام حقيقة أو مستعاراً من معناه الحقيقي الذي يناسبه أعنى به أدنى مكان من الشئ وهو ظرف لغو معموله لشهداء - ويكفيهم راحة الفعل فلا حاجة إلى الاعتماد ولا إلى تقدير ليشهدوا ، و (من) للتبعض كما قالوا في (من بين يديه ومن خلفه) لأن الفعل يقع في بعض الجهتين ، وظاهر كلام الدماميني في شرح التسهيل : أنها زائدة ، وهو مذهب ابن مالك ، والجمهور على أنها ابتدائية ، والمعنى ادعوا الذين يشهدون لكم بين يدي الله عز وجل على زعمكم ، والامر للتهكم ، وفي التعبير عن الأصنام بالشهداء ترشيح له بتذكير ما اعتقدوه من أنهما من الله تعالى بمكان ، وأنها تنفعهم بشهادتهم كأنه قيل : هؤلاء عدتكم وملاذكم فادعوهم لهذه العظيمة النازلة بكم - فلا عطر بعد عروس ، وما وراء عبادان قرية - ولم تجعل (دون) بمعنى التجاوز لأنهم لا يزعمون شركته تعالى مع الأصنام في الشهادة فلا وجه للاخراج ، وقيل يجوز أن تكون (من) لا ابتداء والظرف حال ويحذف من الكلام مضاف ، والمعنى ادعوا شهداءكم - من فصحاء العرب وهم أولياء الأصنام متجاوزين في ذلك أولياء الله ليشهدوا لكم أنكم أتيتم بمثله ، والمقصود بالامر حينئذ إرخاء العنان والاستدراج إلى غاية التبكيث كأنه قيل : تركنا الزامكم بشهداء الحق إلى شهدائكم المعروفين بالذب عنكم فانهم أيضاً لا يشهدون لكم حذاراً من اللاتمة وأنفة من الشهادة البتة البطلان ، كيف لا وأمر الاعجاز قد بلغ من الظهور إلى حيث لم يبق إلى إنكاره سبيل ؟ وإخراج الله تعالى على بعض الوجوه لتأكيد تناول المستثنى منه بجميع ما عداه لا لبيان استبداده تعالى بالقدرة على ما كلفوه لا يهامه لإنهم لو دعوه تعالى لا جابهم إليه وعلى بعض التصريح من أول الامر ببراءتهم منه تعالى وكونهم في عروة المحادة والمشاقة له قاصرين استظهارهم على ما سواه ، والالتفات إما لادخال الروح وتربية المهابة أو للايدان بكال سخافة عقولهم حيث آثروا على عبادة من له الالهية الجامعة عبادة من لا أحقر منه - والصدق - مطابقة الواقع والمذاهب فيه مشهورة ، وجواب (إن) محذوف

لدلالة الاول عليه وليس هو جواً بالهما، وكذا متعلق الصدق أي (إن كنتم صادقين) بزعمكم في أنه كلام البشر أو في أنكم تقدرون على معارضته - فأتوا، وادعوا - فقد بلغ السيل الزبي، وهذا كالتركيب للتحدي والتأكيده، ولذا ترك العطف وجعل المتعلق الارتياح لتقدمه عملاً ارتياح في تأخره لان الارتياح من قبيل التصور الذي لا يجري فيه صدق ولا كذب، والقول بأن المراد (إن كنتم صادقين) في احتمال أنه كذا مع ما فيه من التكلف لا يجدي نفعا لان الاحتمال شك أيضاً، ومن التكلف بمكان قول الشهاب: إن المراد من النظم الكريم الترقى في إلزام الحجة، وتوضيح المحجة، فالمعنى إن ارتبتم فأتوا بنظيره ليزول ريبكم ويظهر أنكم أصبتم فيما خطر على بالسك وحينئذ فان صدقت مقالكم في أنه مفترى فأظهروها ولا تخافوا هذا، ووجه ملائمة الآية - لما قلناه في الآية السابقة - أنه سبحانه وتعالى أمرهم بالاستعانة إما حقيقة أو تهكما بكل ما يعينهم بالامداد في الايتان في - المثل - أو بالشهادة على أن المأتى به - مثل - ولا شك أن ذلك إنما يلائم إذا كانوا مأمورين بالايان بالمثل بخلاف ما إذا كان المأمور واحداً منهم فانهم باعثون له على الايتان فالملائم حينئذ نسبة الشهداء اليه لانهم شهداء له، وإن صح نسبه اليهم - باعتبار مشاركتهم إياه في تلك الدعوى بالتحريك والحث والقول بأنهم مشاركون للمأتى منه في دعوى المماثلة - ليس بشيء، لانه شهادة على المماثلة ثم ترجيح رجوع الضمير للنزل يقتضى ترجيح كون الظرف صفة للسورة أيضاً، وقد أورد ههنا أمور طويلة لا طائل تحتها *

﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ فذلك لما تقدم فلذا أتى بالغاء أي إذا بذلتم في السعى غاية المجهود - وجاوزتم في الحد كل حد معهود متشبثين بالذيول راكبين متن كل صعب وذلول وعجزتم عن الايتان بمثله وما يداينه في أسلوبه وفضله ظهر أنه معجز والتصديق به لازم - فآمنوا واتقوا النار، وأتى - بان - والمقام - لاذا - لاستمرار العجز - وهو سبحانه وتعالى اللطيف الخبير - تهكما بهم كما يقول الوراق بالغلبة لخصمه إن غلبتكم لم أبق عليكم، وتحميقاً لهم لشكهم في المتيقن الشديد للوضوح، وفي الآية استعارة تهكمية تبعية حرفية أو حقيقة وكنائية كسائر ما جاء على خلاف مقتضى الظاهر، وقد يقال عبر بذلك نظراً لحال المخاطبين فان العجز كان قبل التأمل المشكوك فيه لديهم لا تسلكهم على فصاحتهم، و(تفعلوا) مجزوم بلم ولا تنازع بينها وبين (إن)، وإن تخيل، وقد صرح ابن هشام بأنه لا يكون بين الحروف لأنها لا دلالة لها على الحدث حتى تطلب المعمولات إلا أن ابن العليج أجازها استدلالاً بهذه الآية، وردت بأن (إن) تطلب مثبتاً، و(لم) منفية، وشرط التنازع الاتحاد في المعنى - فان - هنا داخل على المجموع عاملة في محله كأنه قال: فان تركتم الفعل، يفيد الكلام استمرار عدم الايتان المحقق في الماضي وبهذا ساغ اجتماعهما وإلا فبين مقتضاهما الاستقبال والمضى تناف، نعم قيل في ذلك إشكال لم يحرج دفعه بعد بما يشفي العليل: وهو أن المحل إن كان للفعل وحده لزم توارد عاملين في نحو - إن لم يقمن - وإن كان للجملة يرد أنهم لم يعدوها مما لها محل أو للمحل مع الفعل فلا نظير له فلعلهم يتصيدون فعلاً مما بعدها ويجزموه بها وهو كما ترى، وعبر سبحانه عن الفعل الخاص حيث كان الظاهر - فان لم تأتوا بسورة من مثله بالفعل المطلق العام - ظاهراً لا يحجاز القصر، وفيه إيدان بأن المقصود بالتكليف إيقاع نفس الفعل المأمور به لاظهار عجزهم عنه لا تحصيل المفعول ضرورة استحالة، وإن مناط الجواب في الشرطية - أعني الأمر بالاتقاء - هو عجزهم عن إيقاعه لافوت حصول المقصود، وقيل: أطلق الفعل وأريد به الايتان مع ما يتعلق به على طريقة ذكر اللازم وإرادة الملزوم لما بينهما من التلازم المصحح للانتقال بمعونة قرائن الحال، أو على طريقة التعبير

عن الاسماء الظاهرة بالضمائر الراجعة اليها حذراً من التكرير، والظاهر أن فيما عبر به إيجازاً وكنية وإيهام نفي الاتيان بالمثل وما يدانيه بل وغيره، وإن لم يكن مراداً (ولن) كلا في نفي المستقبل وإن فارقها بالاختصاص بالمضارع، وعمل النصب إلا فيما شذ من الجزم بها في قوله :

(لن) يحب الآن من رجاك ومن حرك من دون بابك الحلقة

ولا تقتضى النفي على التأييد وإن أفادت التأكيد والتشديد ولا طول مدة أو قلتها خلافاً لبعضهم، وليس أصلها - لا أن - كما روى عن الخليل: نخذفت الهمزة لكثرتها وسقطت الالف للساكنين وتغير الحكم وصار (لن) تضرب كلاماً تاماً دون أن ومصحوبها، وقيل: به لقوله:

يرجى المرء ما (لا أن) يلاقيه ويعرض دون أقرب الخطوب

واحتمال الزيادة أن يوهن الاحتجاج ولا لا - كما عند الفراء - فأبدلت ألفه نوناً إذ لا داعي إلى ذلك وهو خلاف الأصل، والجملة اعتراض بين جزئي الشرطية ظاهراً مقرر لمضمون مقدمها ومؤكد لا يحجب العمل بتاليها، وهذه معجزة باهرة حيث أخبر بالغيب الخاص علمه به سبحانه وقد وقع الأمر كذلك، كيف لا ولو عارضوه بشيء يدانيه لتناقله الرواة لتوفر الدواعي؟ وما أتى به نحو مسيلة الكذاب مما تضحك منه التكلبي لم يقصد به المعارضة وإنما ادعاه وحياً. وقوله سبحانه: (فاتقوا) جواب للشرط على أن اتقاء النار كناية عن ظهور إعجازه المقتضى للتصديق والايان به أو عن الايمان نفسه، وبهذا يندفع ما يتوهم من أن اتقاء النار لازم من غير توقف على هذا الشرط فامعنى التعليق، وأيضاً الشرط سبب أو ملزوم للجزاء، وليس عدم الفعل سبباً للاتقاء ولا ملزوماً له فكيف وقع جزاء له، وبهضهم قدر لذلك جواباً، والترمه جملة خبرية لأن الانشائية لا تقع جزاء كما لا تقع خبراً إلا بتأويل، والزخشرى لا يوجب ذلك فيها لعدم الحل المقتضى له، - والوقود - بالفتح كما قرأ به الجمهور ما يوقد به النار، وكذا كل ما كان على فعول اسم لما يفعل به في المشهور، وقد يكون مصدر أعند بعض، وحكو أو لوعاء، وقبولا، ووضوا، وطهوراً، ووزوعاً، ولغوياً. وقرأ عبيد بن عمير - وقيدها - وعيسى بن عمرو وغيره (وقودها) بالضم. فان كان اسماً لما يوقد به كالمفتوح فذاك وإن كان مصدرأ - كما قيل في سائر ما كان على فعول - فعمله على النار للبالغة أو للتجاوز فيه أو في التشبيه أو بتقدير مضاف أو لا كذو وقودها أو ثانياً - كما حترق - وهو نفسه خارجاً غيره مفهوماً وذاك مصداق الحل، وحكى إن من العرب من يجعل المفتوح مصدرأ والمضموم اسماً فينعكس الحال فيما نحن فيه. (والحجارة) كحجار جمع كثرة لحجر، وجمع القلة أحجار وجمع فعل - بفتحين - على فعال شاذ، وابن مالك في التسهيل يقول: إنه اسم جمع لغلبة وزنه في المفردات وهو الظاهر، والمراد بها على ما صرح عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم، ومثل ذلك حكم الرفع حجارة الكبريت، وفيها - من شدة الحر وكثرة الالتهاب وسرعة الايقاد ومزيد الالتصاق بالأبدان، وإعداد أهل النار أن يكونوا حطبا مع تن ريج وكثرة دخان ووفور كثافة (١) - مانعوذ بالله منه، وفي ذلك تهويل لشأن النار وتغيير عما يحجر إليها بما هو معلوم في الشاهد، وإن كان الأمر وراء ذلك فالعالم وراء هذا العالم وعلم قدرة الجبار سبحانه وتعالى يضمحل فيه هذا العلم وقيل: المراد بها الأصنام التي ينحتونها وقرنها بهم في الآخرة زيادة لتحسرها حيث بدا لهم نقيض ما كانوا يتوقعون، وهناك يتم لهم نوعان من العذاب روحاني وجسماني. ويؤيد هذا قوله تعالى: (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم)

وحملها على الذهب والفضة لأنهما يسميان حجراً - كما في القاموس - دون هذين القولين « الأصح أولهما عند
المحدثين، وثانيهما عند الزمخشري » ويشير إليه كلام الشيخ الأكبر قدس سره. وأل فيها - على كل - ليست للعموم،
وذهب بعض أهل العلم إلى أنها له، ويكون المعنى أن النار التي وعدوا بها صالحة لأن تحرق ما ألقى فيها من
هذين الجنسين؛ فعبر عن صلاحيتها واستعدادها بالأمر المحقق، وذكر (الناس والحجارة) تعظيماً لشأن جهنم
وتنبيهاً على شدة وقودها ليقع ذلك من النفوس أعظم موقع ويحصل به من التخويف ما لا يحصل بغيره وليس
المراد الحقيقة وهو خلاف الظاهر والمتبادر من الآيات، ويوشك أن يكون سوء ظن بالقدره ولا يتوهم
من الاختصار على هذين الجنسين أن لا يكون في النار غيرهما بدليل ما ذكر في غير موضع من كون الجن والشياطين
فيها أيضاً « نعم قال سيدي الشيخ الأكبر قدس سره: أنهم لها وأولئك جمرها » وبدأ سبحانه بالناس لأنهم
الذين يدر كون الآلام أو لكونهم أكثر إيقاداً من الجماد لما فيهم من الجلود واللحوم والشحوم ولأن في
ذلك مزيد التخويف، وإنما عرف النار وجعل الجملة - صلة وأنها يجب أن تكون قصة معلومة لأن المنكر في
سورة التحريم نزل أولاً فسمعوه بصفته فلما نزل هذا بعد جاء معهوداً فعرف وجعلت صفته صلة وكون
الصفة كذلك - الخطاب فيه حين لما أن الخطاب هناك المؤمنون « وظاهر أنهم سمعوا ذلك من رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم إلا أن في كون سورة التحريم نزلت أولاً مقالا فتأمل ﴿ أَعَدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ٢٤ ﴾
ابتداء كلام قطع عما قبله مع أن مقتضى الظاهر أن يعطف على الصلة السابقة اعتناء بشأنه بجعله مقصوداً بالذات
بالإفادة مبالغة في الوعيد، وجعله استثناءً بيانياً بأن يقدر لمن أعدت أو لم كان وقودها كذا وكذا « فمع عدم
مساعدة عطف - بشر - الآتي على البناء للمفعول عليه لأنه لا يصلح للجواب إلا أن يقال المعطوف على الاستئناف
لا يجب أن يكون استثناءً يأتي عنه الذوق، أما الأول فلأن السياق لا يقتضيه، وأما الثاني فلأن المقصد
من الصلة التهويل، فالسؤال الذي لم يكن شأن النار كذا - مما لا معنى له، والجواب غير واف به وجعله حالاً من النار
- باضمار قد والخبر من أجزاء الصلة لذى الحال لا من ضمير (وقودها) للجمود أو لوقوع الفصل بالخبر الأجني
حينئذ - ليس بشيء - إذ لا يحسن التقيد بهذه الحال إلا أن يقال إنها لازمة بمثالة الصفة فيفيد المعنى الذي تفيد
الصلة، ولذا قيل: إنها صلة بعد صلة وتعدد الصلات كالصفات والأخبار كثير بعاطف وبدونه كما نص عليه
الامام المرزوقي وإن لم يظفر به السعد، أو معطوف بخذف الحرف كما صرح به ابن مالك وجعله صلة. (وقودها
الناس) إما معترضة للتأكيد أو حال مما لا ينبغي أن يخرج عليه التنزيل، ومعنى (أعدت) هيئت « وقرأ عبد الله
- أعدت - من العتاد بمعنى العدة، وابن أبي عمير - أعدتها الله للكافرين - والمراد إما جنسهم والمخاطبون داخلون
فيهم دخولا أولياً أو هم خاصة ووضع الظاهر موضع ضميرهم حينئذ لأنهم وتعليل الحكم بكفرهم وكون الأعداد
للكافرين لا يتأني دخول غيرهم فيها على جهة التطفل فلا حاجة إلى القول بأن نار العصاة غير نار الكفار.
ثم ما يتبادر من الآية الكريمة أن النار مخلوقة الآن والله تعالى أعلم بمكانها في واسع ملكه، وجعل المستقبل
لتحققه ماضياً - كنفي في الصور - والأعداد مثله في (أعد الله لهم مغفرة وأجرًا) كما يقول المعتزلة خلاف الظاهر،
والذي ذهب أهل الكشف إليه أنها مخلوقة غير أنها لم تتم وهي الآن عندهم دار حرورها هواء محترق لا جمر
لها البتة ومن فيها من الزبانية في رحمة منعمون يسبحون الله تعالى لا يفترون وتحديث فيها الآلام بحدوث
أعمال الانس والجن الذين يدخلونها، ولذا يختلف عذاب داخلها وحدها بعد الفراغ من الحساب ودخول

أهل الجنة الجنة من مقر فك الثواب إلى أسفل السافلين . فهذا كله يزداد إلى ماهو الآن . ولذا كان يقول عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما : إذا رأى البحر يا بحر متى تعود ناراً . وكان يكره الوضوء بمائه ويقول : التيمم أحب إلى منه وقال تعالى : (وإذا البحار سجرت) أى أججت ، وليس للكفار اليوم مكث فيها وإنما يعرضون عليها كما قال تعالى : (بكرة وعشيا) وهى ناران حسية مسلطة على ظاهر الجسم ، والاحساس والحيوانية ، ومعنوية وهى (التى تطلع على الأفق) وبها يعذب الروح المدبر للهيكل الذى أمر فعصى ، والمخالفة وهى عين الجمل بمن استكبر عليه أشد العذاب ، وقد أطلوا الكلام فى ذلك وأتوا بالعجب العجيب ، وحقيقة الامر عندى لا يعلمها إلا الله تعالى ولا شئ أحسن من التسليم لما جاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، فكيفية ما فى تلك النشأة الآخروية مما لا يمكن أن تعلم كما ينبغى لمن غرق فى بحار العلائق الدنيوية . وماذا على إذا آمنت بما جاء مما أخبر به الصادق من الامور السمعية مما لا يستحيل على ما جاء وفوضت الامر إلى خالق الارض والسماء أسأل الله تعالى أن يثبت قلوبنا على دينه ﴿ وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾ لما ذكر سبحانه وتعالى فيما تقدم الكفار . وما يقول اليه حالهم فى الآخرة وكان فى ذلك أبلغ التخويف والانداز - عقب بالمؤمنين ومالهم جرياً على السنة الالهية من شفع الترغيب بالترهيب والوعد بالوعيد لأن من الناس من لا يجديه التخويف ولا يجديه وينفعه اللطف ، ومنهم عكس ذلك فكان هذا وما بعده معطوف على سابقه عطف القصة على القصة ، والتناسب بينهما باعتبار أنه بيان لحال الفريقين المتباينين وكشف عن الوصفين المتقابلين ، وهل هو معطوف على (وإن كنتم) إلى (أعدت) أو على (فان لم تفعلوا) الآية قولان ؟ اختار السيد أولهما ، وادعى بعضهم أنه أفضى لحق البلاغة ، وأدعى لتلائم النظم لأن (يا أيها الناس اعبدوا) خطاب عام يشمل الفريقين (وإن كنتم) الخ مختص بالمخالف ومضمونه الانذار (وبشر) الخ مختص بالموافق ومضمونه البشارة كانه تعالى أوحى إلى نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم أن يدعو الناس إلى عبادته ، ثم أمر أن ينذر من عاند ويبشر من صدق ، والسعد اختار ثانيهما لأن السوق لبيان حال الكفار ووصف عقابهم . وقيل عطف على (فاتقوا) وتغاير المخاطبين لا يضر (يوسف) أعرض عن هذا واستغفرى وترتبه على الشرط بحكم العطف باعتبار أن - اتقوا - إنذار وتخويف للكفار (وبشر) تبشير للمؤمنين ، وكل منهما مترتب على عدم المعارضة بعدم التحدى لأن عدم المعارضة يستلزم ظهور إعجازه وهو يستلزم - استيجاب منكره - العقاب ، ومصدقه الثواب لأن الحجة تمت والدعوة كملت ، واستيجابهما إياهما يقتضى الانذار والتبشير ، فترتب الجملة الثانية على الشرط ترتب الاولى عليه بلا فرق ، وقد يقال إن الجزاء (فآمنوا) محدوفا والمذكور قائم مقامه ، فالمعنى إن لم تأتوا بكذا فآمنوا (وبشر الذين آمنوا) أى فليوجد إيمان منهم وبشارة منك ووضع الظاهر موضع الضمير ، وفيه حث لهم على الايمان ، ولعله أقل مؤنة . واختار صاحب الايضاح عطفه على - أنذر - مقدراً بعد جملة (أعدت) وقيل : عطف على - قل - قبل (وإن لم تفعلوا) وتقديره قبل (يا أيها الناس) يحوج إلى إجراء (مما نزلنا على عبدنا) على طريقة كلام العلماء ، أو تقدير قال الله بعد قل ، والبشارة - بالكسر والضم - اسم من بشر بشراً وبشوراً - وتفتح الباء - فتكون بمعنى الجمال . وفى الفعل لغتان ، التشديد وهى العليا ، والتخفيف وهى لغة أهل تهامة ، وقرئ بهما فى المضارع فى مواضع . والتكثير فى المشدد بالنسبة إلى المفعول ، فان واحداً كان فعل فيه مغنياً عن فعل . وفسر وهما فى المشهور ، وصحح بالخبر السار الذى ليس عند المخبر علم به ، واشترط بعضهم أن يكون صدقاً ، وعن سيبويه إنها خبر يؤثر فى البشارة حزناً أو سروراً وكثر استعماله فى الخير ، وصححه فى البحر (وبشرهم بعذاب أليم) ظاهر عليه ، ومن باب التهكم

على الاول والمأمور بالتبشير التبشير النذير صلى الله تعالى عليه وسلم، وقيل: كل من يتأتى منه ذلك كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « بشر المشائين إلى المساجد » الحديث ففيه رمز إلى أن الامر لعظمته حقيق بأن يتولى التبشير به كل من يقدر عليه ويكون هناك مجاز إن كان الضمير موضوعاً لجزئى بوضع كلى وإلا ففي الحقيقة والمجاز كلام في محله، ولم يخاطب المؤمنون كما خاطب الكفرة تفخيماً لشأنهم وإيذاناً تاماً بأنهم أحقاء بأن يبشروا ويهتوا بما أعد لهم، وقيل: تغيير للأسلوب لتخييل كمال التباين بين حال الفريقين، وعندى أنه سبحانه لما كسى رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم حلة عبوديته في قوله : (ما نزلنا على عبدنا) ناسب أن يطرزها بطرز التكليف بما يزيد حب أحبابه له فيزدادوا إيماناً إلى إيمانهم، وفي ذلك من اللطف به صلى الله تعالى عليه وسلم وبهم ما لا يخفى *

وقرأ زيد بن علي وبشر مبنياً للفعول وهو معطوف على (أعدت) كما اشتهر، وقيل: إنه خبر بمعنى الامر فتوافق القراءتان معنى وعطفاً، وتعليق التبشير بالموصول للاشعار بأنه معلل بما في حيز الصلة من الايمان والعمل الصالح لكن لا لذاتهما بل بجعل الشارع ومقتضى وعده، وجعل صلته فعلاً مفيداً للحدوث بعد إيراد الكفار بصيغة الفاعل لحث المخاطبين بالاتقاء على إحداث الايمان وتحذيرهم من الاستمرار على الكفر، ثم لا يخفى أن كون مناط البشارة بمجموع الامرين لا يقتضى انتفاء البشارة عند انتفاء ذلك أن لا يدخل بالايان مجرد الجنة كما هو رأى المعتزلة على أن مفهوم المخالفة ظنى لا يعارض النصوص الدالة على أن الجنة جزاء مجرد الايمان، ومتعلق (آمنوا) مما لا يخفى، وقدره بعضهم هنا بأنه منزل من عند الله عز وجل، و(الصالحات) جمع صالحة وهى في الاصل مؤنث الصالح اسم فاعل من صلح صلوحاً وصلاًحاً خلاف فسدت، ثم غلبت على ماسوغه الشرع وحسنه، وأجريت بجرى الاسماء الجامدة في عدم جريها على الموصوف وغيره، وتأنيهاً على تقدير الحلة وللغلبة ترك . ولم تجعل التاء للنقل لعدم صيرورتها إسماً وأل- فيها للجنس لكن لا من حيث تحققه في الافراد إذ ليس ذلك في وسع المكلف ولو أريد التوزيع يلزم كفاية عمل واحد بل في البعض الذى يبقى مع إرادته معناه الاصلى الجنسية مع الجمعية وهو الثلاثة أو الاثنان، والمخصص حال المؤمن فما يستطيع من الاعمال الصالحة بعد حصول شرائطه هو المراد، فالؤمن الذى لم يعمل أصلاً أو عمل عملاً واحداً غير داخل في الآية، ومعرفة كونه مبشراً من مواقع أخرى، وبعضهم جعل فيها شائبة التوزيع بأن يعمل كل ما يجب من الصالحات إن وجب قليلاً كان أو كثيراً، وأدخل من أسلم ومات قبل أن يجب عليه شيء أو وجب شيء واحد، وليس هذا توزيعاً في المشهور - كركب القوم دوابهم - إذ قد يطلق أيضاً على مقابلة أشياء بأشياء أخذ كل منها ما يخصه سواء الواحد الواحد - كالمثال - أو الجمع الواحد - كدخول الرجال مساجد محلاتهم - أو العكس - كلبس القوم ثيابهم - ومنه (واغسلوا وجوهكم وأيديكم) والسيد يسمى هذا شائبة التوزيع ﴿ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ﴾ أراد سبحانه (بأن لهم) الخ لتعدي البشارة بالباء لحذف لا طراد حذف الجار مع - أن، وأن - بغير عوض لطلوعهما بالصلة، ومع غيرهما فيه خلاف مشهور، وفي المحل بعد الحذف قولان، النصب بنزع الخافض كما هو المعروف في أمثاله، والجر لأن الجار بعد الحذف قديقى أثره ولا مجر للاستحقاق وكيفيته مستفادة من خارج ولا استحقاق بالذات فهو بمقتضى وعد الشارع الذى لا يخلفه فضلاً وكرماً لكن بشرط الموت على الايمان، و- الجنة - في الاصل المرة من الجن - بالفتح - مصدر جنة إذا ستره، ومدار التركيب على الستر ثم سمي بها البستان الذى سترت أشجاره أرضه أو كل أرض فيها شجر ونخل

فان كرم ففردوس ، وأطلقت على الاشجار نفسها ووردت في شعر الأعشى (١) بمعنى النخل خاصة ثم نقلت وصارت حقيقة شرعية في دار الثواب إذ فيها من النعيم «مالا، ولا» مما هو مغيب الآن عنا، وجمعت جمع قلة في المشهور لقلتها عدداً كقلة أنواع العبادات ولكن في كل واحدة منها مراتب شتى ودرجات متفاوتة على حسب تفاوت الاعمال والعمال ، وما نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنها سبع لم يقف على ثبوته الحفاظ ، وتنويناها إما للتنويح أو للتعظيم ، وتقديم الخبر لقرب مرجع الضمير وهو أسر للسامع ، والشائع التقديم إذا كان الاسم نكرة كـ (إن لنا لأجراً) - وتحت - ظرف مكان لا يتصرف فيه بغير (من) كأنص عليه أبو الحسن ، والضمير للجنات فان أريد الاشجار فذاك مع ما فيه قريب في الجملة وإن أريد الأرض قيل - من تحت أشجارها - أو عاد عليها باعتبار الاشجار استخداماً ونحوه ، وقيل : إن (تحت) بمعنى جانب - كداري تحت دار فلان - وضعف كالقول - من تحت أوامر أهلها - وقيل : منازلها ، وإن أريد مجموع الأرض والاشجار باعتبار التحتية - بإقيل - بالنظر إلى الجزء الظاهر المصحح لا إطلاق الجنة على الكل والوارد في الاثر الصحيح عن مسروق إن أنهار الجنة تجري في غير أخدود ، وهذا في أرض حضباؤها الدر والياقوت أبلغ في النزهة وأحلى في المنظر وأبهج للنفس

وتحدث الماء الزلال مع الحصى فجرى النسيم عليه يسمع ما جرى

والأنهار جمع نهر - بفتح الهاء وسكونها - والفتح أفصح ، وأصله الشق ، والتركيب للسعة ولو معنوية - كنهر السائل - بناء على أنه الزجر البليغ فأطلق على مادون البحر وفوق الجدول ، وهل هو نفس مجرى الماء أو الماء في المجرى المتسع ؟ قولان : أشهرهما الأول ، وعليه فالمراد مياهها أو ماؤها ، وأنيث (تجري) رعاية للمضاف إليه أو للفظ الجمع ، وفي الكلام مجاز في النقص أو في الطرف (أولاً ، ولا) والاسناد مجازي ، و- أل - للعهد الذهني قيل : أو الخارجى لتقدم ذكر الأنهار في قوله تعالى : (فيها أنهار من ماء) الآية فأنها مكية على الاصح ، وذى مدينة نزلت بعدها ، واستبعده السيد والسعد ، وقيل : عوض عن المضاف إليه - أى أنهارها - وهو مذهب كوفى ، وحملها على الاستغراق على معنى يجرى تحت الاشجار جميع أنهار الجنة فهو وصف لدار الثواب بأن أشجارها على شواطئ الأنهار وأنهارها تحت ظلال الاشجار أبرد من الثلج ، ولا يخفى الكلام على جمع القلة .

(كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رَزَقُوا قَالُوا هَذَا الَّذِى رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ) (صفة ثانية لجنات أخرت عن الأولى لان جريان الأنهار - من تحتها - وصف لها باعتبار ذاتها ، وهذا باعتبار سكانها أو خبر مبتدأ محذوف - أى هم - والقرينة ذكره في السابقة واللاحقة ، وكون الكلام مسوقاً لبيان أحوال المؤمنين ، وفائدة حذف هذا المبتدأ تحقق تناسب بين الجمل الثلاثة صورة لاسميتها ، ومعنى لكونها جواب سؤال - كأنه قيل : ما حالهم في تلك الجنات ؟ - فأجيب بأن لهم فيها ثماراً لذينة عجيبة وأزواجا نظيفة (وهم فيها خالدون) وتقدير المبتدأ هو أو هي - للشأن أو القصة - ليس بشيء بناء على أنه لا يجوز حذف هذا الضمير ، وإذا لم تدخله النواسخ لا بد أن يكون مفسره جملة اسمية ، نعم جاز تقدير هي للجنات والجملة خبر إلا أن التناسب أنسب أو جملة مستأنفة - كأنه لما وصف الجنات بما ذكر وقع في الذهن أن ثمارها كثمار جنات الدنيا أولاً فبين حالها (ولهم فيها أزواج) زيادة في الجواب ولو قدر السؤال نحو ألهم في الجنات لذات كما في هذه الدار أم أتم وأزيد ؟ - كان أصح وأوضح ،

(١) وهو قوله : كان عيني في غربي (٢) مقلدة من النواضع تسقى جنة سحقا . أى تخلطوا لا منه

(٢) أى النافة التي كثر استعمالها حتى سهل انقيادها له منه

وأجاز أبو البقاء كونها حالاً من (الذين) أو من (جنات) لوصفها وهي حينئذ حال مقدرة والأصل في الحال المصاحبة، والقول بأنها صفة مقطوعة دعوى موصولة بالجهل بشرط القطع وهو علم السامع باتصاف المنعوت بذلك النعت وإلا لاحتاج إليه ولا قطع مع الحاجة، و(كلما) نصب على الظرفية (بقالوا)، و(رزقا) مفعول ثان - لرزقوا - كرزقه مالا أى أعطاه، وليس مفعولا مطلقا مؤكداً لعامله لأنه بمعنى المرزوق أعرف، والتأسيس خير من التأكيد مع اقتضاء ظاهر ما بعده، وتنكيره للتويع أو للتعظيم أى نوعاً لذيذاً غير ما تعرفونه، و(من) الأولى والثانية للابتداء قصد بهما مجرد كون المجزور بهما موضعاً انفصل عنه الشيء، ولذا لا يحسن في مقابلتها نحو - إلى، وهما - ظرفان مستقران واقعان حالاً على التداخل، وصاحب الأولى (رزقا) والثانية ضميره المستكن في الحال، والمعنى كل حين رزقوا - مرزقوا - مبتدأ من الجنات مبتدأ من ثمرة، والشائع كونهما لغواً، والرزق قد ابتداء من الجنات، والرزق من الجنات قد ابتداء من ثمرة وجعل بمنزلة أن تقول: أعطاني فلان، فيقال: من أين؟ فنقول: من بستانه، فيقول: من أى ثمرة؟ فنقول: من الرمان، وتحريره أن (رزقوا) جعل مطلقاً مبتدأ من الجنات ثم جعل مقيداً بالابتداء من ذلك مبتدأ من ثمرة، وعلى القولين لا يرد أنهم منعوا تعلق حرفي جر متحدى اللفظ والمعنى بعامل واحد والآية بخالفه، أما على الأول فظاهر، وأما على الثاني فلأن ذاك إذا تعلق به من جهة واحدة ابتداء من غير تبعية. وما نحن فيه ليس كذلك للاطلاق والتقييد والمراد من الثمرة على هذا النوع - كالتفاح والرمان - لا الفرد لأن ابتداء الرزق من البستان من فرد يقتضى أن يكون المرزوق قطعة منه لاجمعيه وهو ركيك جداً، ويحتمل أن تكون الثانية مبنية للمرزوق والظرف الأول لغو والثاني مستقر خلافاً لمن وهم فيه وقع حالاً من النكرة لتقدمه عليها ولتقدمها تقديراً أجاز تقديم المبين على المبهم، والثمرة يحوز حملها على النوع وعلى الجناة الواحدة ولم يلتفت المحققون إلى جعل الثانية تبعيضية في موقع المفعول، و(رزقا) مصدر مؤكد أو في موقع الحال من (رزقا) لبعده مع أن الأصل التبيين والابتداء فلا يعدل عنهما إلا لداع على أن مدلول التبعية أن يكون ما قبلها أو ما بعدها جزأً مجزوراً لا جزئياً فتأتى الركاكة ههنا، وجمع سبحانه بين (منها) و(من ثمرة) ولم يقل - من ثمرة - بدل ذلك لأن تعلق (منها) يفيد أن سكانها لا تحتاج لغيرها لأن فيها كل ما تشتهى النفس، وتعلق (من ثمرة) يفيد أن المراد بيان الماء كقول على وجه يشمل جميع الثمرات دون بقية اللذات المعلومة من السابق واللاحق، وهذا إشارة إلى نوع ما رزقوا ويكنى إحساس أفرادهم وهذا كقولك مشيراً إلى نهج جار هذا الماء لا ينقطع أو إلى شخصه، والأخبار عنه (الذى) الخ على جعله عينه مبالغة أو تقدير مثل الذى رزقناه من قبل أى في الدنيا، والحكمة في التشابه أن النفس تميل إلى ما يستطاب وتطلب زيادته

أعد ذكر نعمان لنا إن ذكره هو المسك ما كررته يتضوع

وهذا يختلف بحسب الأحوال والمقامات، وأوليين المزية وكنه النعمة فيما رزقوه هناك إذ لو كان جنسنا لم يعد ظن أنه لا يكون إلا كذلك أو في الجنة، والتشابه في الصورة إمامع الاختلاف في الطعم - كما روى عن الحسن «إن أحدهم يؤتى بالصحفة فيأكل منها ثم يؤتى بأخرى فيراها مثل الأولى فيقول ذلك؟ فيقول الملك: كل فاللون واحد والطعم مختلف» أو مع التشابه في الطعم أيضاً كما يشير إليه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «والذى نفس محمد بيده إن الرجل من أهل الجنة ليتناول الثمرة لياً كلها فإى واصله إلى فيه حتى يبدل الله تعالى مكانها مثلاً» فلعلمهم إذا رأوها على الهيئة الأولى قالوا ذلك، والداعي لهم لهذا القول فرط استغرابهم وتبجحهم بما وجدوا من التفاوت العظيم

والمشهور أن كون المراد بالقبليّة في الدنيا أولى مما يقدم في الآخرة لأن (كلما) تفيد العموم ولا يتصور قولهم ذلك في أول ما قدم إليهم، وقيل: كون المراد بها في الآخرة أولى لثلاث يلزم انحصار ثمار الجنة في الأنواع الموجودة في الدنيا مع أن فيها ما علمت وما لم تعلم، على أن فيه توفية بمعنى حديث تشابه ثمار الجنة وموافقته -لمتشابهها- بعد فانه في رزق الجنة أظهر، وإعادة الضمير إلى المرزوق في الدارين تكلف وستسمعه بمنه تعالى، وفي الآية يحمل آخر ميل إليه القلب بأن يكون ما رزقوه قبل هو الطاعات والمعارف التي يستلذها أصحاب الفطرة والعقول السليمة، وهذا جزاء مشابه لها فيما ذكر من اللذة كالجزء الذي في ضده في قوله تعالى: (ذوقوا ما كنتم تعملون) أي جزاءه -فالذي رزقناه- مجاز مرسل عن جزائه باطلاق اسم المسبب على السبب ولا يضر في ذلك أن الجنة وما فيها من فنون الكرامات من الجزاء كالآل في -أوهو استعارة بتشبيه الثمار والنواكح بالطاعات والمعارف فيما ذكر، وقيل: أرض الجنة قيعان يظهر فيها أعمال الدنيا كما يشير إليه بعض الآثار فثمره النعيم ما غرسوه في الدنيا فتدبر ﴿وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ تذييل للكلام السابق -وتأكيده بما يشتمل على معناه لا محل له من الأعراب، ويحتمل الاستئناف والحالية بتقدير (قد) وهو شائع، وحذف الفاعل للعلم به وهو ظاهر أ الخدم والولدان كما يشير إليه قراءة هرون والعثكي (وأتوا) على الفاعل وفيها إضمار لدلالة المعنى عليه، وقد أظهر ذلك في قوله تعالى: (ويطوف عليهم ولدان مخلدون) إلى قوله سبحانه (وفاكهة مما يتخيرون) والضمير المحرور إما على تقدير أن يراد -من قبل- في الدنيا فراجع إلى المفهوم الواحد الذي تضمنه اللفظان (هذا و- الذي رزقنا من قبل) وهو المرزوق في الدارين -أي أوتوا بمرزوق الدارين متشابه بعضها البعض- ويسمى هذا الطريق بالكنية الإيمائية ولو رجع إلى الملفوظ لقليل بها، وعبر عما بعضه ماض وبعضه مستقبل بالماضي لتحقيق وقوعه، وفي الكشف أن المراد من المرزوق في الدنيا والآخرة الجنس الصالح التناول لكل منهما لا المقيد بهما، وإما على تقدير أن يراد في الجنة فراجع إلى الرزق أي أوتوا بالمرزوق في الجنة متشابه الأفراد. قال أبو حيان: والظاهر هذا لأن مرزوقهم في الآخرة هو المحدث عنه والمشبه -بالذي رزقوه من قبل- ولأن هذه الجملة إنما جاءت محدثاً بها عن الجنة وأحوالها وكونه يخبر عن المرزوق في الدنيا والآخرة -أنه متشابه ليس من حديث الجنة- إلا بتكلف، ولا يعكر -على دعوى متشابه ما في الدارين- ما أخرجه البيهقي وغيره عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال: «ليس في الجنة من أطعمة الدنيا إلا الأسماء» لانه لا يشترط فيه أن يكون من جميع الوجوه وهو حاصل في الصورة التي هي مناط الاسم وإن لم يكن في المقدار والطعم، وتحريمه أن إطلاق الأسماء عليها لكونها على الاستعارة يقتضي الاشتراك فيها هو مناطها وهو الصورة، وبذلك يتحقق التشابه بينهما فالمستثنى في الأثر الأسماء وما هو مناطها بدلالة العقل ﴿وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٢٥﴾ صفة ثلاثة ورابعة للجنات وأوردت الأوليتان بالجملة الفعلية لافادة التجدد، وهاتان بالاسمية لافادة الدوام، وترك العاطف في البعض -مع إيراد في البعض- قيل: للتنبيه على جواز الأمرين في الصفات، واختص كل بما اختص به لمناسبة لا تخفى، وذهب أبو البقاء إلى أن هاتين الجملتين مستانفتان، وجوز أن تكون الثانية حالاً من ضمير الجمع في (لهم) والعامل فيها معنى الاستقرار -والأزواج- جمع قلة وجمع الكثرة زوجة -كعود وعودة- ولم يكسر استعماله في الكلام، قيل: ولهذا استغنى عنه بجمع القلة توسعاً، وقد ورد في الآثار ما يدل على كثرة الأزواج في الجنة من الحور وغيرهن، ويقال: الزوج للذكر والأنثى، ويكون لاجد المرزود جين ولهما معاً، ويقال: للأنثى زوجة في لغة تميم، وكثير من قيس، والمراد هنا بالآية -النساء اللاتي تختص- بالرجاء لا شركة فيها غيره، وليس في المفهوم اعتبار التوالد الذي هو مدار بقاء

النوع حتى لا يصح إطلاقه على أزواج الجنة لخلودهم فيها واستغنائهم عن الأولاد، على أن بعضهم صحح التوالد فيها وروى آثاراً في ذلك لسكن على وجه يليق بذلك المقام، وذكر بعضهم أن الأولاد روحانيون والله قادر على ما يشاء . ومعنى كونها (مطهرة) أن الله سبحانه نزهة عن كل ما يشينها، فإن كن من الحور - كما روى عن عبدالله - فعن التطهر خلقهن على الطهارة لم يعلق بهن دنس ذاتي ولا خارجي، وإن كن من بني آدم - كما روى عن الحسن - « من عجائزكم الرمص الغمص يصرن شواب » فالمراد إذهاب كل شين عنهن من العيوب الذاتية وغيرها . والتطهير - كما قال الراغب - يقال في الأجسام والأخلاق والأفعال جميعاً ، فيكون عاماً هنا بقرينة مقام المدح لا مطلقاً منصرفاً إلى الكامل ، وبذلك التطهير إنما يحصل بالقسمين كما قيل « فإن المعهود من إرادة الكامل إرادة أعلى أفرادها لا الجميع » وقرأ زيد بن علي - مطهرات - بناء على طهرن لا طهرت - كما في الأولى ولعلها أولى استعمالاً، وإن كان الكل فصيحاً لأنهم قالوا: جمع ما لا يعقل إما أن يكون جمع قلة أو كثرة، فإن كان جمع كثرة فجاء الضمير على حد ضمير الواحدة أولى من مجيئه على حد ضمير الغائبات، وإن كان جمع قلة فالعكس، وكذلك إذا كان ضميراً عائداً على جمع العاقلات الأولى فيه النون دون التاء (كبلغن أجلهن) و (يرضعن أولادهن) ولم يفرقوا في هذا بين جمع القلة والكثرة، ومجيء هذه الصفة مبينة للفعول، ولم تأت طاهرة - ووصف من طهر - بالفتح على الأنصحب، أو طهر بالضم . وعلى الأول قياس، وعلى الثاني شاذ للتفخيم لأنه أفهم أن لها مطهراً وليس سوى الله تعالى ، وكيف يصف الوصفون من طهره الرب سبحانه ؟! وقرأ عبيد بن عمير (مطهرة) وأصله مطهرة فأدغم ، ولما ذكر سبحانه وتعالى مسكن المؤمنين ومطعمهم ومنكحهم ، وكانت هذه الملاذ لتبلغ درجة الكمال مع خوف الزوال ولذلك قيل :

أشد الغم عندى في سرور تيقن عنه صاحبه انتقالا

أعقب ذلك بما يزيل ما ينقص إنعامه من ذكر الخلود في دار الكرامة ، والخلود عند المعتزلة البقاء الدائم الذي لا ينقطع ، وعندنا البقاء الطويل انقطع أو لم ينقطع . واستعماله في المصك الدائم من حيث أنه مكث طويل لا من حيث خصوصه حقيقة وهو المراد هنا، وقد شهدت له الآيات والسنن . والجهمية يزعمون أن الجنة وأهلها يفتيان وكذا النار وأصحابها . والذي دعاهم إلى هذا أنه تعالى وصف نفسه بأنه الأول والآخر، والأولية تقدمه على جميع المخلوقات، والآخرية تأخره ولا يكون إلا بفناء السوى ، ولو بقيت الجنة وأهلها كان فيه تشبيه لمن لا شبيه له سبحانه وهو محال ، ولأنه إن لم يعلم أنفاس أهل الجنة كان جاهلاً تعالى عن ذلك . وإن علم لازم الانتهاء وهو بعد الفناء . ولنا النصوص الدالة على التأييد والعقل معها لأنها دار سلام وقدس لا خوف ولا حزن . والمرء لا يهنا بعيش يخاف زواله بل قيل : البؤس خير من نعيم زائل ، والكفر جريمة خالصة فجزاؤها عقوبة خالصة لا يشوبها نقص ، ومعنى (الأول والآخر) ليس كما في الشاهد بل بمعنى لا ابتداء ولا انتهاء له في ذاته من غير استناد لغيره فهو الواجب القدم المستحيل العدم . والخلق ليسوا كذلك، فأين الشبه والعلم لا يتناهى فيتعلق بما لا يتناهى ، وما أنفاس أهل الجنة إلا كراتب الأعداد ؟! أفيقال : إن الله سبحانه لا يعلمها أو يقال إنها متناهية . تباً للجهمية ما أجهلهم، وأجهل منهم من قال إن الأبدان مؤلفة من الأجزاء المتضادة في الكيفية معرضة للاستحالات المؤدية إلى الانحلال والانفكاك فكيف يمكن التأييد . وذلك لأن مدار هذا على قياس هاتيك النشأة على هذه النشأة، وهيات هيات كيف يقاس ذلك العالم الكامل على عالم الكون والفساد ؟! على أنه إذا ثبت كونه تعالى قادراً مختاراً ولا فاعل في الوجود إلا هو فلم لا يجوز أن يعيد الأبدان بحيث لا تتحلل، أو إن تحللت فلم لا يجوز أن يخلق بدل

ما تحمل دائماً أبداً؟ وسبحان القادر الحكيم الذي لا يعجزه شيء. ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيَى أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً﴾ قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وغيره: نزلت في اليهود لما ضرب الله تعالى الأمثال في كتابه (بالعنكبوت، والذباب) وغير ذلك مما يستحق قالوا: إن الله تعالى أعز وأعظم من أن يضرب الأمثال بمثل هذه المحقرات فرد الله تعالى عليهم بهذه الآية. ووجه ربطها بما تقدم على هذا - وكان المناسب عليه أن توضع في سورة العنكبوت مثلاً - أنها جواب عن شبهة تورد على إقامة الحجة على حقية القرآن بأنه معجز فهي من الريب الذي هو في غاية الاضمحلال فكان ذكرها هنا أنسب، وقال مجاهد وغيره: نزلت في المنافقين، قالوا - لما ضرب الله سبحانه المثل (بالمستوقد، والصيب) - الله تعالى أعلى وأعظم من أن يضرب الأمثال بمثل هذه الأشياء التي لا بال لها فرد الله تعالى عليهم ووجه الربط عليه ظاهر فإنها للذب عن التمثيلات السابقة على أحسن وجه وأبلغه، وقيل: إنها متصلة بقوله تعالى: (فلا تجعلوا لله أنداداً) أي (لا يستحي أن يضرب مثلاً) لهذه الأنداد، وقيل: هذا مثل ضرب للدنيا وأهلها فإن البعوضة تحيا ما جاعت وإذا شبت ماتت، كذلك أهل الدنيا إذا امتلأوا منها هلكوا، أو مثل لأعمال العباد وأنه لا يمتنع أن يذكر منها ما قل أو أكثر لجازي عليه ثواباً وعقاباً، وعلى هذين القولين لا ارتباط للآية بما قبلها بل هي ابتداء كلام، وهذا وإن جاز لا أقول به إذ المناسب بكل آية أن ترتبط بما قبلها وفي الآية إشارة إلى حسن التمثيل كيف والله سبحانه مع عظمته وبالغ حكمته لم يتركه ولم يستح منه. وما انفكت الأمثال في الناس سائره * والحياة - كما قال الراغب - انقباض النفس عن القبائح، وهو مركب من جبن وعفة، وليس هو الخجل بل ذاك حيرة النفس لفرط الحياء فهما متغايران وإن تلازما، وقال بعضهم: الخجل لا يكون إلا بعد صدور أمر زائد لا يريد القائم به بخلاف الحياء فإنه قد يكون مما لم يقع فيترك لأجله، وما في القاموس خجل استحي تسامح، وهو مشتق من الحياة لأنه يؤثر في القوة المختصة بالحيوان وهي قوة الحس والحركة، والآية تشعر بصحة نسبة الحياء إليه تعالى لأنه في العرف لا يساب الحياء إلا عمن هو شأنه، على أن النفي داخل على كلام فيه قيد فيرجع إلى القيد فيفيد ثبوت أصل الفعل أو إمكانه لا أقل، وأما في الأحاديث فقد صرح بالنسبة - وللناس في ذلك مذهبان - فبعض يقول بالتأويل إذ الانقباض النفساني مما لا يحوم حول حظائر قدسه سبحانه، فالمراد بالحياء عنده الترك اللازم للانقباض، وجوز جعل ما هنا بخصوصه من باب المقابلة لما وقع في كلام الكفرة بناء على ما روى أنهم قالوا: ما يستحي رب محمد أن يضرب الأمثال بالذباب، والعنكبوت، وبعض - وأنا والحمد لله منهم - لا يقول بالتأويل بل يمر هذا وأمثاله - مما جاء عنه سبحانه في الآيات والأحاديث - على ما جادت ويكل عليها بعد التنزيه عما في الشاهد إلى عالم الغيب والشهادة، وقرأ الجمهور يستحي بياءين والماضي استحي، وجاء استعمل هنا للاغناء عن الثلاثي المجرى كاستأثر، وقرأ ابن كثير في رواية - وقليلون - بياء واحدة وهي لغة بني تميم، وهل المحذوف اللام فالوزن يستفع، أو العين فالوزن يستفل؟ قولان: أشهرهما الثاني، وهذا الفعل مما يكون متعدياً بنفسه وبالخرف فيقال: استحيته واستحيته منه، والآية تحتلها. والضرب إيقاع شيء على شيء، وضرب المثل من ضرب الدرام وهو ذكر شيء يظهر أثره في غيره، فمعنى يضرب هنا يذكر، وقيل: بين، وقيل: يضع من (ضربت عليهم الذلة) و (ما) اسم بمعنى شيء. يوصف به النكرة لزيد الإبهام ويسد طرق التقيد، وقد يفيد التحقير أيضاً - كأعطه شيئاً (ما) - والتعظيم - كلاًمر (ما) - جدع قصير أنفه - والتنويع - كاضربه ضرباً (ما) - وقد تجعل سيف خطيب، والقرآن أجل من أن يلغى فيه شيء، وبعوضة إماصة - لما - أو بدل منها أو عطف بيان إن قيل بجوازه في النكرات أو بدل من (مثلاً) أو عطف بيان له إن قيل (ما) زائدة، أو مفعول

و (مثلاً) حال وهي المقصودة، أو منصوب على نزع الخافض أي (ما) من بعوضة (فما فوقها) كما نقل عن الفراء . والفاء بمعنى إلى، أو مفعول ثانٍ ؛ أو أول بناء على تضمن الضرب معنى الجعل، ولا يرد على إرادة العموم أن مثال المعنى على المشهور أن الله لا يترك أي مثل كان فيقتضى أن جميع الامثال مضروبة في كلامه فأين هي لأن المنى ليس مطلق الترك بل الترك لا أجل الاستحياء؟ فالمعنى لا يترك (مثلاً ما) استحياء وإن تركه لأمر آخر اراده، وقرأ ابن أبي عملة، وجماعة: بعوضة بالرفع والشائع على أنه خبر ، واختلفوا فيما يكون عنه خبراً ؛ فقيل مبتدأ محذوف - أي هي، أو هو - بعوضة. والجملة صلة (ما) على جعلها موصولة، وهو تخريج كوفي لحذف صدر الصلة من غير طول، وقيل: (ما) بناء على أنها استفهامية مبتدأ، واختار في البحر أن تكون (ما) صلة أو صفة وهي (بعوضة) جملة كالتفسير لما انطوى عليه الكلام، وقيل: (بعوضة) مبتدأ، و (ما) نافية والخبر محذوف - أي متروكة - لدلالة (لا يستحي) عليه .

﴿والبعوضة﴾ واحد البعوض، وهو طائر معروف، وفيه من دقيق الصنع وعجيب الابداع ما يعجز الإنسان أن يحيط بوصفه ولا ينكر ذلك إلا نمرود . وهو في الاصل صفة على فعول كالقطوع، ولذا سمي في لغة هذيل - خموش - فغلبت .

واشتقاقه من البعض بمعنى القطع ﴿فَمَا فَوْقَهَا﴾ الفاء عاطفة ترشيية، و (ما) عطف على (بعوضة) أو (ما) إن جعل اسماً والتفصيل وما فيه غير خفي . والمراد بالفوقية إما الزيادة في حجم الممثل به فهو ترق من الصغير للكبير . وبه قال ابن عباس ، أو الزيادة في المعنى الذي وقع التمثيل فيه وهو الصغر والحقارة فهو تنزل من الحقيق للاحقر ، وهذان الوجهان على القراءة المشهورة وأما على قراءة الرفع فقد قالوا : إن جعلت (ما) موصولة ففيه الوجهان . وإن جعلت استفهامية تعين الاول لأن العظم مبتدأ من البعوضة إذ ذاك ، وقيل : أراد - ما فوقها - وما دونها فاكثري بأحد الشئيين عن الآخر على حد (سرايل تقيكم الحر) فافهم .

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ تفصيل لما أشار اليه قوله تعالى : (إن الله لا يستحي) الخ من أنه وقع فيه ارتياب بين التحقيق والارتياب، أو لما يترتب على ضرب المثل من الحكم لآثر تحقيق حقيقة صدوره عنه سبحانه، والفاء للدلالة على ترتب ما بعدها على ما يشير اليه ما قبلها، وكأنه قيل كما قيل فيضربه (فأما الذين) الخ، وتقديم بيان حال المؤمنين لشرفه، وأما على ما عليه المحققون حرف متضمنة للمعنى الشرط ولذا لزمت الفاء غالباً، وتفيد مع هذا تأكيد ما دخلت عليه من الحكم؛ وتكون لتفصيل مجمل تقدمها صريحاً، أو دلالة، أو لم تقدم لكنه حاضر في الذهن ولو تقدير، ولما كان هذا خلاف الظاهر في كثير من موارد استعمالها جعله الرضي والمرضى - من المحققين - أغلياً، وفسر سيويوه - أما زيد فذاهب - بهما يكن من شيء فزيد ذاهب وليس المراد به أنها مرادفة لذلك الاسم . والفعل إذ لا نظير له، بل المراد أنها لما أفادت التأكيد وتحتم الوقوع في المستقبل كان ما ل المعنى ذلك، ولما أشعرت بالشرطية قدر شرط يدل على تحتم الوقوع وهو وجود شيء ما في الدنيا إذ لا تخلو عنه فاعلق عليه محقق، وحيث كان المعنى ما ذكر سيويوه . ومهما مبتدأ والاسمية لازمة له، ويكن فعل شرط والفاء لازمة تليه غالباً، وقامت - أما ذلك المقام - لزمتها الفاء ولصوق الاسم إقامة لللازم مقام الملزوم وإبقاء لآثره في الجملة وكان الأصل دخول الفاء على الجملة فيما ذكر لأنها الجزاء لكن كرهوا إيلاءها حرف الشرط فأدخلوا الخبر وعوضوا المبتدأ عن الشرط لفظاً، وقديقدم على الفاء - كما في الرضي - من أجزاء الجزاء المفعول به والظرف والحال إلى غير ذلك مما عدوه على ما فيه، وفي تصدير الجملتين بها من الاحكام والذم ما لا يخفى . والمراد بالموصول فريق المؤمنين المعهودين كما أن المراد بالموصول الآتي فريق الكفرة الطاغين لا من يؤمن بضرب المثل ومن يكفر به لاختلال المعنى، والضمير في (أنه) للمثل وهو أقرب،

أو لضربه المفهوم من أن يضرب، وقيل: لترك الاستحياء المنقذ مما مر، وقيل: للقرآن ﴿والحق﴾ خلاف الباطل، وهو في الأصل مصدر حق يحق من بابي ضرب وقتل إذا وجب أو ثبت، وقال الراغب: أصله المطابقة والموافقة، ويكون بمعنى الموجد بحسب الحكمة والموجد على وفقها والاعتقاد المطابق للواقع، وقيل: إنه الحكم المطابق، ويطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتماله على ذلك، ولم يفرق في المشهور بينه وبين الصدق إلا أنه شاع في العقد المطابق، والصدق في القول كذلك، وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم، وتعريفه هنا إما للقصص الادعائي كما يقال: هذا هو الحق - أو لدعوى الاتحاد ويكون المحكوم عليه مسلم الاتصاف، و(من ربه) إما خبر بعد خبر أو حال من ضمير الحق، و(من) لا ابتداء الغاية المجازية. والتعرض لعنوان الربوبية للإشارة إلى أنهم يعترفون بحقيقة القرآن وبما أنعم الله تعالى به عليهم من النعم التي من أجلها نزول هذا الكتاب وهو المناسب لقوله سبحانه (نزلنا على عبدنا) وأما الكفرة المنكرون لجلاله المتخذون غيره من الأرباب فآله عز اسمه هو المناسب لحالهم (ويحذر لم الله نفسه) وقيل: في ذلك - مع الإضافة إلى الضمير - تشريف وإيدان بأن ضرب المثل تربية لهم وإرشاد إلى ما يوصلهم إلى كمالهم اللائق بهم، والجملة سادة مسد مفعولي - يعلون - عند الجمهور، ومسد الأول والثاني محذوف عند الاخفش أي (فيعلمون) حقيقته ثابتة ■

﴿وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا﴾ لم يقل سبحانه - وأما الذين كفروا فلا يعلمون - ليقابل سابقة لما في هذا من المبالغة في ذمهم والتنبية بأحسن وجه على كمال جهلهم لان الاستفهام إما لعدم العلم أو للانكار وكل منهما يدل على الجهل دلالة واضحة

ومن قال للسك أين الشدا يكذبه ريحه الطيب

قيل: ولم يقل سبحانه هناك - وأما الذين آمنوا فيقولون - الخ إشارة إلى أن المؤمنين اكتفوا بالخضوع والطاعة من غير حاجة إلى التكلم والكافرون الخبثهم وعنادهم لا يطبقون الأسرار لانه كاخفاء الجرم في الحلفاء، وقيل: إن - يقولون - لا يدل صريحاً على العلم وهو المقصود والكافرون منهم الجاهل والمعاند (فيقولون) الخ أشمل وأجمع. و(ماذا) لها ستة أوجه في استعمالهم. الأول أن تكون (ما) استفهامية في موضع رفع بالابتداء، وهذا - بمعنى الذي خبره، وأخبر عن المعرفة بالنكرة هنا بناء على مذهب سيوييه في جوازها في أسماء الاستفهام. وغيره يجعل النكرة خبراً عن الموصول. الثاني أن تكون (ماذا) كلها استفهاماً مفعولاً - لأراد - وهذا أن الوجهان فصيحان اعتبرهما سائر المفسرين والمعربين في الآية، والاستفهام يحتمل الاستغراب والاستبعاد والاستهزاء (ظلمات بعضها فوق بعض) الثالث أن يجعل - ما - استفهامية - وهذا - صلة للإشارة ولا موصولة، الرابع أن يجعلها معاً موصولة كقوله ■ دعى (ماذا) علمت سأتقيه ■ الخامس أن يجعلها نكرة موصوفة وقد جوز في المثال، السادس أن تكون - ما - استفهامية، وهذا - اسم إشارة خبر له ه (والإرادة) كما قاله الراغب: منقولة من راد يروء إذا سعى في طلب شيء. وهي في الأصل قوة مركبة من شهوة وخاطر وأمل، وجعل اسماً للزوج النفس إلى الشيء مع الحكم فيه بأنه ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، ثم يستعمل مرة في المبدأ وهو نزوع النفس إلى الشيء وتارة في المنتهى وهو الحكم فيه بأنه ينبغي الخ، وإرادة المعنى من اللفظ مجرد القصد وهو استعمال آخر ولسنا بصدد، وبين الإرادة والشهوة عموم من وجه لأنها قد تتعلق بنفسها بخلاف الشهوة فانها إنما تتعلق بالذات، والإنسان قد يريد الدواء بالشع ولا يشتهي اللذيذ ولا يريد إذا علم فيه هلاكه وقد يشتهي ويريد. وللمتكلمين - أهل الحق وغيرهم - في تفسيرها مذاهب: قال الكلبي والنجار وغيرهما على

أن إرادته سبحانه لأفعاله أنه يفعلها لما بها وبما فيها من المصلحة، ولا أفعال غيره أنه أمر بها وطلبها، فالمعاصي إذا ليست بإرادته جل شأنه، ونحو ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وباركوا فيهم؛ والجاحظ وبعض المعتزلة والحكماء على أن إرادته تعالى شأنه عليه بجميع الموجودات من الازل إلى الأبد وبأنه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الأكمل، ويكفيه صدوره عنه حتى يكون الوجود على وفق المعلوم على أحسن النظام من غير قصد وطلب شوقي، ويسمون هذا العلم عناية، وذهب الكرامية وأبو علي وأبو هاشم إلى أنها صفة زائدة على العلم إلا أنها حادثة قائمة بذاته عز شأنه عند الكرامية، وموجودة لافي محل عند الأبوين، والمذهب الحق أنها ذاتية قديمة وجودية زائدة على العلم ومغايرة له وللقدرة، مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع، وكونها نفس الترجيح الذي هو من صفات الأفعال - كما قال البيضاوي عفا الله تعالى عنه - لم يذهب إليه أحد. وفي كلمة - هذا - استحغار للمشار إليه مثلها في (أهذا الذي بعث الله رسولا) وقد تكون للتعظيم بحسب اقتضاء المقام، و(مثلا) نصب على التمييز عن نسبة الاستغراب ونحوه إلى المشار إليه. وقد ذكر الرضى - والعهد عليه - أن الضمير واسم الإشارة إذا كانا مبهمين يحى التمييز عنهما والعامل هما لتمايهما بنفسهما حيث يمتنع إضافتهما، وإذا كانا معلومين فالتمييز عن النسبة، ويحتمل أن يكون حالا من اسم الله تعالى أو من (هذا) أى مثلا أو مثلا به أو بضره.

(يُضَلُّ به كثيراً ويَهْدَى به كثيراً) جملتان جاريتان مجرى البيان، والتفسير للجملتين المصدرتين - بأما - إذ يشتملان على أن كلا الفريقين موصوف بالكثرة وعلى أن العلم بكونه حقا من الهدى الذي يزداد به المؤمنون نورا إلى نورهم، والجهل بموقعه من الضلالة التي يزداد بها الجهال خطا في ظلماتهم، وهاتان يزيدان ما تضمنتا وضوحا أو أنهما جواب لدفع ما يزعمونه من عدم الفائدة في ضرب الأمثال بالمحقرات ببيان أنه مشتمل على حكمة جليلة وغاية جميلة هي كونه وسيلة إلى هداية المستعدين للهداية وإضلال المنهمكين في الغواية، وصرح بعضهم بأنهما جواب - لماذا - ووضع الفعلان موضع المصدر للأشعار بالاستمرار التجددى والمضارع يستعمل له كثيراً، ففي التعبير به هنا إشارة إلى أن الاضلال والهداية لا يزالان يتجددان ما تجدد الزمان، قيل: ووضعهما موضع الفعل الواقع في الاستفهام مبالغة في الدلالة على تحققهما فإن إرادتهما دون وقوعهما بالفعل وتجاوفاً عن نظم الاضلال مع الهداية في سلك الإرادة لايهامه تساويهما في التعلق وليس كذلك، فإن المراد بالذات من ضرب المثل هو التذكير والاهتداء كما يشير إليه قوله تعالى: (وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون) وأما الاضلال فعارض مترتب على سوء الاختيار، وقدم في النظم الاضلال على الهداية مع سبق الرحمة على الغضب، وتقدمها بالرتبة والشرف لأن قولهم ناشئ من الضلال مع أن كون ما في القرآن سبياً له أحوج للبيان لأن سببته للهدى في غاية الظهور، فالاهتمام ببيانه أولى، ووصف كل من القيلتين بالكثرة بالنظر إلى أنفسهم وإلا فالمهتدون قليلون بالنسبة إلى أهل الضلال وبعيد حمل كثرة المهتدين على الكثرة المعنوية بجعل كثرة الخصائص اللطيفة بمنزلة كثرة الذوات الشريفة كما قيل:

ولم أر أمثال الرجال تفاوتت لدى المجد حتى عد ألف بواحد

لا سيما وقد ذكر معها الكثرة الحقيقية، وهذا وجوز بعضهم أن يكون قوله تعالى: (يضل به كثيراً) الخ في موضع الصفة - لمثل - فهو من كلام الكفار، ولعله من باب الماشاة مع المؤمنين إذ هم ليسوا بمعترفين بأن هذا المثل - يضل الله به كثيراً ويهدى به كثيراً - وأعرب من هذا تجويز ابن عطية أن يكون (يضل به كثيراً) من كلام

الكفار وما بعده من كلام الله تعالى وهو لباس في التركيب وعدول عن الظاهر من غير دليل، وإسناد الاضلال إليه تعالى حقيقى وقد تقدم وجهه فلا التفات إلى ما في الكشف لأنه نزغة اعتزالية، والضمير في (به) للشل أولضربه في الموضوعين، وقيل: في الأول للتكذيب، وفي الثاني للتصديق ودل على ذلك قوة الكلام، ولا يخفى ضعفه، وقرأ زيد بن علي (يضل) هنا وفيما يأتي، و(يهدي) بالبناء للمفعول وابن أبي عتبة في - الثلاثة - بالبناء للفاعل، ورفع الفاسقين - خفضهم الله تعالى - ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ٢٦﴾ تذييل أو اعتراض في آخر الكلام بناء على قول من جوزه، وقيل: حال، ومنع الساليكوتى عطفه على ما قبله قائلًا لأنه لا يصح كونه جوابا وبيانا، وأجازه بعضهم تكملة للجواب وزيادة تعيين لمن أريد إضلالهم ببيان صفاتهم القبيحة المستتعبة له وإشارة إلى أن ذلك ليس إضللا ابتدائيا بل هو تثبيت على ما كانوا عليه من فنون الضلال وزيادة فيه. (و) (الفاسقين) جمع فاسق من الفسق، وهو شرعا خروج العقلاء عن الطاعة فيشمل الكفر ودونه من الكبيرة والصغيرة. واختص في العرف والاستعمال بارتكاب الكبيرة فلا يطلق على ارتكاب الآخرين إلا نادراً بقرينة، وهو من قولهم: فسق الرطب إذا خرج من قشره، قال ابن الأعرابي: ولم يسمع الفسق وصفا للإنسان في كلام العرب. ولعله أراد في كلام الجاهلية كما صرح به ابن الأنباري. وإلا فقد قال رؤبة، وهو شاعر إسلامي يستدل بكلامه:

يذهبن في نجد وغور أغارنا (فواسقا) عن قصدها جوارنا

على أنه يمكن أن يقال: لم يخرج الفسق في البيت عن الوضع لأنه وضعا خرج الاجرام وبرز الاجسام من غير العقلاء وما فيه خروج الابل وهي لا تعقل. والمراد بالفاسقين هنا الخارجون عن حدود الايمان وتخصيص الاضلال بهم مرتبا على صفة الفسق وما أجرى عليهم من القبائح للابذان بأن ذلك هو الذي أعدهم للاضلال وأدى بهم إلى الضلال فان كفرهم وعدولهم عن الحق وإصرارهم على الباطل صرفت وجوه أنظارهم عن التدبر والتأمل حتى رسخت جهالتهم وازدادت ضلالتهم فأنكروا وقالوا ما قالوا، ونصب (الفاسقين) على أنه مفعول يضل أو على الاستثناء والمفعول محذوف أى أحداً، ولا تفرغ كما في قوله:

نجا سالم والنفس منه بشدة ولم ينج إلا جفن سيف ومثرا

ومنع ذلك أبو البقاء ولعله محجوج بالبيت ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾ يحتمل النصب والرفع، والأول إما على الاتباع أو القطع - أى أذم - والثاني إما على الثاني من احتمال الأول أو على الابتداء، والخبر جملة (أولئك هم الخاسرون) وعلى هذا تكون الجملة كأنها كلام مستأنف لا تعلق لها إلا على بعد. - والنقض - فسخ التركيب، وأصله يكون في الحبل ونقيضه الابرام وفي الحائط ونحوه، ونقيضه البناء. وشاع استعمال النقص في إبطال العهد - كما قال الزمخشري - من حيث تسميتهم العهد بالحبل على سبيل الاستعارة لما فيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين، وهذا من أسرار البلاغة ولطائفها أن يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار ثم يرمزوا بذكر شيء من رواده فينبهوا بتلك الرزمة على مكانه نحو قولك: عالم يغترف منه الناس، وشجاع يفترس أقرانه. والحاصل أن في الآية استعارة بالكناية، والنقض استعارة حقيقية تصريحية حيث شبه إبطال العهد بإبطال

تأليف الجسم، وأطلق اسم المشبه به على المشبه لكنها إنما جازت وحسنت بعد اعتبار تشبيه العهد بالحبل، فهذا الاعتبار صارت قرينة على استعارة الحبل للعهد . ومن هنا يظهر أن الاستعارة الممكنة قد توجد بدون التخيلية وأن قرينتها قد تكون تحقيقية ، وتحقيق البحث يطلب من محله، والعهد الموثق، وعهد إليه في كذا إذا أوصاه ووثقه عليه ، واستعده منه إذا اشترط عليه ، واستوثق منه . والمراد بالعهد ههنا إما العهد المأخوذ بالعقل وهو الحجة القائمة على عبادة تعالى الدالة على وجوده ووحدته وصدق رسوله صلى الله تعالى عليهم وسلم ، وفي نقضها لهم ما لا يخفى من الذم لأنهم نقضوا ما أمر به الله تعالى من الأدلة التي كررها عليهم في الأنفس والآفاق وبعث الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وأنزل الكتب مؤكداً لها، والناقضون على هذا جميع الكفار . وأما المأخوذ من جهة الرسل على الأمم بأنهم إذا بعث إليهم رسول مصدق بالمعجزات صدقوه واتبعوه ولم يكتفوا أمره . وذكره في الكتب المتقدمة ولم يخالفوا حكمه . والناقضون حينئذ أهل الكتاب والمنافقون منهم حيث نبذوا كل ذلك وراء ظهورهم وبدلوا تبديلاً ، والنقض على هذا عند بعضهم أشنع منه على الأول، وعكس بعض - ولكل وجهة - . وقيل: الأمانة التي حملها الإنسان بعد إباء السموات والأرض عن أن يحملنها . وقيل : هو ما أخذ على بني إسرائيل من أن لا يسفكوا دماءهم ولا يخرجوا أنفسهم من ديارهم ، إلى غير ذلك من الأقوال وهي مبنية على الاختلاف في سبب النزول والظاهر العموم . و(من) للابتداء وكون المجرور بها موضعاً انفصل عنه الشيء . وخرج ، وتدل على أن النقض حصل عقيب توثق العهد من غير فصل ، وفيه إرشاد إلى عدم اكترائهم بالعهد - فآثر ما استوثق الله تعالى منهم نقضوه - . وقيل : صلة وهو بعيد ، والميثاق مفعال وهو في الصفات كثير - كمنحار - ويكون مصدراً عند أبي البقاء والزحشرى - كبعاد - بمعنى الوعد ، وأنكره جماعة وقالوا : هو اسم في موضع المصدر كما في قوله :

أَكْفَرًا بَعْدَ رَدِّ الْمَوْتِ عَنِّي وَبَعْدَ (عَطَائِكَ) الْمَائَةِ الرَّتَاعَا

ويكون اسم آلة - لحراث - ولم يشع هذا وليس بالبعيد، والمراد به ما وثق الله تعالى به عهده من الآيات والكتب ، أو ما وثقوه به من القبول والالتزام ، والضمير للعهد لأنه المحدث عنه . ويجوز عوده إلى الله تعالى ولم يحوزه السالكون لأن المعنى لا يتم بدون اعتبار العهد فهو أهم من ذكر الفاعل، ولأن الرجوع إلى المضاف خلاف الأصل ، وأفهم كلام أبي البقاء أن الميثاق هنا مصدر بمعنى التوثيق . وفي الضمير الاحتمال أن عاد إلى اسم الله تعالى كان المصدر مضافاً إلى الفاعل، وإن إلى العهد كان مضافاً إلى المفعول . وحديث الرجوع إلى المضاف خصه بعض المحققين في غير الإضافة اللفظية، وأما فيها فطرد كثير ، وما نحن فيه كذلك لأنه مصدر أو مؤل بمشتق فيكون كقولك أعجبني ضرب زيد وهو قائم، والوجه أنها في نية الانفصال ﴿وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾ (ما) المقطوعة موصولة ، أو نكرة موصوفة عند أبي البقاء، وفي المراد بها أقوال : ﴿(الأول) رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قطعه بالتكذيب والعصيان - قاله الحسن - وفيه استعمال (ما) لمن يعقل بل سيد العقلاء بل العقل﴾ (الثاني) القول فانه تعالى أمر - أن يوصل - بالعمل فلم يصلوه ولم يعملوا . وظاهر هذا أنها نزلت في المنافقين ﴿(الثالث) التصديق بالأنبياء أمروا بوصله فقطعه بتكذيب بعض وتصديق بعض﴾ (الرابع) الرحم والقربة قاله قتادة، وظاهره أنه أراد كفار قريش وأشباههم ﴿(الخامس) الأمر الشامل لما ذكر مما يوجب قطعه قطع الوصلة - بين الله تعالى وبين العبد - المقصودة بالذات من كل وصل وفصل، ولعل هذا هو الأرجح لأن فيه حمل اللفظ على مدلوله

من العموم ولا دليل واضح على الخصوص . ورجح بعضهم ما قبله بأن الظاهر - أن هذا توصيف للفاسقين بأنهم يضيعون حق الخلق بعد وصفهم بتضييع حق الحق سبحانه، وتضييع حقه بنقض عهده وحق خلقه بتقطيع أرحامهم - وليس بالقوى . والأمر القول الطالب للفعل مع علو عند المعتزلة أو استعلاء عند أئبي الحسين، ويفسد هما ظاهر قوله تعالى حكاية عن فرعون: (ماذا تأمرون) ويطلق على التكلم بالصيغة وعلى نفسها، وفي موجبها خلاف، وهذا هو الأمر الطلبي . وقد نقل إلى الأمر الذي يصدر عن الشخص لأنه يصدر عن داعية تشبه الأثر فكأنه مأثور به أو لأنه من شأنه أن يؤمر به باسم الخطب والحال العظيمة شأناً، وهو مصدر في الأصل بمعنى القصد وسمى به ذلك لأن من شأنه أن يقصد . وذهب الفقهاء إلى أن الأمر مشترك بين القول والفعل لأنه يطلق عليه مثل (وما أمر فرعون برشيد) . و(أن يوصل) يحتمل النصب والخفض على أنه بدل من (ما) أو من ضميره ، والثاني أولى للقرب ولأن قطع مأمر الله تعالى بوصله - أبلغ من قطع وصل مأمر الله تعالى به نفسه، واحتمال الرفع بتقدير هو - أو النصب بالبدلية من محل المجرور أو بنزع الخافض أو أنه مفعول لاجله - أى لأن - أو كراهية - أن ليس بشيء كما لا يخفى .

﴿وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ٢٧﴾ إفسادهم باستدعائهم إلى الكفر والترغيب فيه وحمل الناس عليه أو باخاقتهم السبل وقطعهم الطرق على من يريد الهجرة إلى الله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم - أو بأنهم يرتكبون كل معصية يتعدى ضررها ويطير في الآفاق شررها - ولعل هذا أولى . وذكر في (الارض) إشارة إلى أن المراد فساد يتعدى دون ما يقف عليهم . و(أولئك) إشارة إلى (الفاسقين) باعتبار ما فصل من صفاتهم القبيحة، وفيه رمز إلى أنهم في المرتبة البعيدة من الذم وحصر - الخاسرين - عليهم باعتبار كمالهم في الخسران حيث أهملوا العقل عن النظر ولم يقتنصوا المعرفة المفيدة للحياة الابدية والمسرة السرمدية، واشتروا النقص بالوفاء والفساد بالصلاح، والقطيعة بالصلة ، والثواب بالعقاب فضاع منهم الطلبتان - رأس المال والربح - وحصل لهم الضرر الجسيم وهذا هو الخسران العظيم . وفي الآية ترشيح (١) للاستعارة المقدرة التي تتضمنها الآيات السابقة فافهم .

﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ التفات إلى خطاب أولئك بعد أن عدد قبائحهم المستدعية لمزيد سخطه تعالى عليهم والانكار إذا وجه إلى المخاطب كأن أبلغ من توجهه إلى الغائب وأردع له لجواز أن لا يصله . و(كيف) اسم إما ظرف - وعزى إلى سيويه - فحلها نصب دائماً ، أو غير ظرف - وعزى إلى الاخفش - فحلها رفع مع المبتدأ، ونصب مع غيره ، وادعى ابن مالك أن أحداً لم يقل بظرفيتها إذ ليست زماناً ولا مكاناً لكن لكونها تفسر بقولك على أى حال أطلق اسم الظرف عليها مجازاً ، واستحسنه ابن هشام ودخول الجر عليها شاذ . وأكثر ما تستعمل استفهاماً والشرط بها قليل والجزم غير مسموع ، وأجازه - قياساً - الكوفيون وقطرب، والبدل منها أو الجواب إذا كانت مع فعل مستغن منصوب ومع ما لا يستغنى مرفوع إن كان مبتدأ ومنصوب إن كان ناسخاً . وزعم ابن موهب أنها تأتي عاطفة وليس بشيء، وهي هنا للاستخبار منضمماً إليه الانكار والتعجب لكفرهم بانكار الحال الذي له مزيد اختصاص بها وهي العلم بالصانع والجهل به . ألا يرى أنه ينقسم باعتبارهما فيقال: كافر معاند وكافر جاهل ؟ فالمنعنى أنى حال العلم تكفرون أم في حال الجهل وأنتم عالمون بهذه القصة ؟ وهو يستلزم العلم

(١) لأن الخسران من لوازم التجارة ، والآيات تتضمن استبدال الأمور المذكورة بتقاضيها المستعار له

البيع والشراء اه منه

بصانع موصوف بصفات الكمال منزّه عن النقصان، وهو صارف قوى عن الكفر ۝ وصدور الفعل عن القادر مع الصارف القوى مظنة تعجيب وتويخ، وفيه إيذان بأن كفرهم عن عناد وهو أبلغ في الذم . وفيه من المبالغة أيضاً ما ليس في (أتكفرون) لأن الإنكار الذي هو نفى قد توجه للحال التي لا تنفك، ويلزم من نفيا نفى صاحبها بطريق البرهان، وإن شئت عممت الحال . وإنكار أن يكون لكفرهم حال يوجد عليها مع أن كل موجود يجب أن يكون وجوده على حال من الأحوال يستدعي إنكار وجود الكفر بذلك الطريق، ولا يرد أن الاستخبار محال على اللطيف الخبير عز شأنه - لأنه إما أن يكون بمعنى طلب الخبر فلا نسلم المحالية إذ قد يكون لتنبيه المخاطب وتويخه ولا يقتضى جهل المستخبر ولا يلزم من ضم الإنكار والتعجيب إليه - وهما من المعاني المجازية للاستفهام - الجمع بين الحقيقة والمجاز إن كان الاستخبار حقيقة للصيغة ، وبين معنيين مجازيين إن كان مجازاً لأن الانفهام بطريق الاستنباع وال لزوم لا من حاق الوسط ، أو أنه تجوز على تجوز لشبهة الاستفهام في معنى الاستخبار حتى كأنه حقيقة فيه ، وإما أن يكون بمعنى الاستفهام فنقول : لا قدح في صدوره من يعلم المستفهم عنه لأنه - كما في الاتقان - طلب الفهم . أما فهم المستفهم - وهو محال عليه تعالى - أو وقوع فهمه من لا يفهم كائناً من كان ولا استحالة فيه منه تعالى، وكذا لاستحالة في وقوع التعجيب منه تعالى بل قالوا : إذا ورد التعجب من الله جل وعلا لم يلزم مخذور إذ يصرف إلى المخاطب أو يراد غايته أو يرجع إلى مذهب السلف، وأتى سبحانه - بتكفرون - ولم يأت بالمضى وإن كان الكفر قد وقع منهم - لأن الذي أنكر الدوام والمضارع هو المشعر به ولئلا يكون في الكلام تويخ لمن وقع منه الكفر من آمن كأكثر الصحابة رضى الله تعالى عنهم ۝

﴿ وَكُنْتُمْ أَمْوَانًا فَأَحْيَكُمُ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ٢٨ ﴾ ماقبل (ثم) حال من ضمير (تكفرون) بتقدير قد لا محالة خلافاً لمن وهم فيه . والمعنى (كيف تكفرون) وقد خلقكم، فعبّر عن الخلق بذلك، ولما كان - مركزاً في الطباع ومخلوقاً في العقول - أن لا خالق إلا الله كانت حالا تقتضى أن لا تتجمع الكفر ، والجل بعدد مستأنفة لا تعلق لها بالحال ولذا غابت ماقبلها بالحرف والصيغة ، ولك أن تجعل جميع الجمل مندرجة في الحال وهو في الحقيقة العلم بالقصة كأنه قيل: (كيف تكفرون) وأنتم عالمون بهذه القصة وأبوالها وآخرها ۝ فلا يضر اشتغالها على ماض ومستقبل، وكلاهما لا يصح أن يقع حالا ، ورجح هذا جمع محققون ، والحياة قوة تتبع الاعتدال النوعي ويفيض منها سائر القوى، وقيل : القوة الحساسة والعضو المفلوج حي وإلا لتسارع إليه الفساد، وعدم الاحساس بالفعل لا يدل على عدم القوة لجواز فقدان الأثر لما نفع، وكأنهم أرادوا من ذلك قوة اللمس لأن مغايرة الحياة لما عدها من الحواس ظاهرة فإنها مختصة بعضودون عضو ، وأنها مفقودة في بعض أنواع الحيوانات، وأنه يلزم تعدد الحياة بالزوع في شخص واحد إن قيل بكون الحياة كل واحد منها . وتركها في الخارج إن أريد مجموعها ، وتطلق مجازاً على القوة النامية لأنها من طلائعها ومقدماتها ، وعلى ما يخص الإنسان من الفضائل كالعقل والعلم والایمان من حيث أنها كلها وغايتها ۝ - الموت - مقابل لها في كل مرتبة والكل (١) في كتاب الله تعالى وحياته سبحانه وتعالى صحة اتصافه جل شأنه بالعلم والقدرة أو معنى قائم بذاته تعالى يقتضى ذلك، وأين التراب من رب الأرباب . ثم إن للناس في المراد بما في الآية الكريمة أقوالاً شتى ، والمروى عن ابن عباس ، وابن مسعود،

(١) قال الشيخ: أول الحواس الذي يصير به الحيوان حيواناً هو اللمس فانه ۝ أن للنبات قوة غاذية يجوز أن يفقد سائر القوى دونها ۝ كذلك حال الامة للانسان ام

ومجاهد رضى الله تعالى عنهم أن المراد بالموت الأول العدم السابق ، والاحياء الاول الخاق والموت الثانى المعهود فى الدار الدنيا ، والحياة الثانية البعث للقيامة . واختاره بعض المحققين وادعى أن قوله تعالى : (وكنتم أمواتا) وإسناده آخر الامانة إليه تعالى بما يقويه ، واختار آخرون أن كونهم أمواتا هو من وقت استقرارهم نظفا فى الأرحام إلى تمام الأطوار بعدها ، وأن الحياة (١) الاولى نفخ الروح بعد تلك الأطوار . والامانة- هى المعهودة- والاحياء بعدها- هو البعث- يوم ينفخ فى الصور ولعله أقرب من الاول، وإطلاق الاموات على تلك الاجسام مجاز إن فسر- الموت- بعدم الحياة عمن اتصف به ، وحقيقة إن فسر بعدم الحياة عما من شأنه ، قاله السالكوتى ، ويفهم كلام بعضهم : أنه على معنى كالاموات على التفسير الثانى وإن فسر بعدم الحياة مطلقا كان حقيقة وهو المشهور وأبعد الاقوال عندى حمل الموت الاول على المعهود بعد انقضاء الاجل، والاحياء الاول على ما يكون للسألة فى القبر فيكون قد وضع الماضى موضع المستقبل لتحقق الوقوع . ثم لادليل فى الآية على المختار لئنى عذاب القبر إذ نهاية ما فيها عدم ذكر الاحياء المصحح له ، ونحن لانستدل لها بذلك الوجه عليه ولنا - والحمد لله تعالى - فى ذلك المطلب أدلة شتى، وكذا لادليل للجسم الفاتلين بأنه تعالى فى مكان فى (وإليه ترجعون) لان المراد بالرجوع إليه الجمع فى المحشر حيث لا يتولى الحكم سواه والأمر يومئذ لله ، ووراء هذا من المقال مالا يخفى على العارفين، وفى قوله تعالى (ترجعون) على البناء المفعول دون - يرجعكم - المناسب للسياق مراعاة لتناسب رءوس الآى مع وجود التناسب المعنوى للسباق، ولهذا قيل إن قراءة الجمهور أفصح من قراءة يعقوب ومجاهد، وجماعة (ترجعون) مبني للفاعل ، ولا يرد أن الآية إذا كانت خطا بالكفار - ومعنى العلم ملاحظ فيها - امتنع خطابهم بما بعد - ثم وثم - من الفعلين لأنهم لا يعلمون ذلك لأن تمكنهم من العلم لوضوح الادلة آفاقية وأنفسية - وسطوع أنوارها عقاية ونفلية - ينزل من العلم فى إزاحة العذر، وبهذا يندفع أيضا ما قيل : هم شاكون فى نسبة ما تقدم إليه تعالى فكيف يتأتى ذلك الخطاب به، ويحتمل كإقيل : أن يكون الخطاب فى الآية للؤمن والكافر فانه سبحانه لما بين دلائل التوحيد أيضا من قوله سبحانه : (يا أيها الناس) إلى (فلا تجعلوا) ودلائل النبوة من (وإن كنتم) إلى (إن كنتم) وأوعد : (فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا) الآية، ووعد : (وبشر الذين آمنوا) الخ أكد ذلك بأن عدد عليهم النعم العامة من قوله (وكنتم أمواتا) إلى (هم فيها خالدون) والخاصة من (يا بنى إسرائيل) إلى (ما ننسخ) واستقبح صدور الكفر - مع تلك النعم منهم - توبيخا للكافر وتقريراً للؤمن وعد الامانة نعمة لأنها وصلة إلى الحياة الابدية واجتماع المحب بالحبيب ، وقد يقال : إن المعدود عليهم كذلك هو المعنى المنتزع من القصة بأسرها . ﴿ ومن الإشارة ﴾ قول ابن عطاء (وكنتم أمواتا) : بالظاهر (فأحياكم) بمكاشفة الاسرار (ثم يميتكم) عن أوصاف العبودية (ثم يحييكم) بأوصاف الربوبية ، وقال فارس : (وكنتم أمواتا) بشواهدكم (فأحياكم) بشواهد (ثم يميتكم) عن شاهدكم (ثم يحييكم) بقيام الحق (ثم اليه ترجعون) عن جميع مالكم فتكونون له . ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَاءً مِنَ الْأَرْضِ جَمِيعاً ﴾ معطوف على قوله تعالى : (وكنتم) وترك الحرف إمالكونه كالنتيجة له أولئنيه على الاستقلال فى إفادة ما أفاده، وذكر أنه بيان نعمة أخرى مترتبة على الاولى، وأريد بترتبها أن الانتفاع بها يتوقف عليها فان النعمة إما تسمى نعمة من حيث الانتفاع بها : (هو) لغير المتكلم والمخاطب،

(١) قال الله تعالى : (قل الله يحييكم ثم يميتكم) وقال سبحانه : (إن الله يحيى الأرض بعد موتها) وقال عز شأنه :

(أوبى كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس) اهـ منه .

وفيه لغات : تخفيف الواو مفتوحة وحذفها في الشعر ، وتشديد هاء الممدان ، وتسكينها لأسد وقيس ، و (هو) عند أهل الله تعالى اسم من أسمائه تعالى ينبيء عن كنه حقيقته المخصوصة المبرأة عن جميع جهات الدثرة ، و (هو) اسم مركب من حرفين الهاء والواو ، و - الهاء - أصل ، و - الواو - زائدة بدليل سقوطها في التنبيه والجمع فليس في الحقيقة إلا حرف واحد دال على الواحد الفرد الذي لا موجود سواه وكل شيء هالك إلا وجهه ، ولمزيد ما فيه من الاسرار اتخذته الأجلة مداراً لذكرهم وسراجاً لسرهم ، وهو جار مع الانقاس ، ومسماه غائب عن الحدس والقياس ، وفي (جعل) الضمير مبتدأ والموصول خبراً من الدلالة على الجلالة ما لا يخفى ، وتقديم الظرف على المفعول الصريح لتعجيل المسرة واللام للتعليل والانتفاع - أي خلق لاجلكم جميع ما في الأرض - لتنتفعوا به في أمور دنياكم بالذات أو بالواسطة وفي أمور دينكم بالاستدلال والاعتبار . واستدل كثير من أهل السنة - الحنفية ، والشافعية - بالآية على إباحة الأشياء النافعة قبل ورود الشرع ، وعليه أكثر المعتزلة ، واختاره الامام في الموصول ، والبيضاوي في المنهاج . واعترض بأن اللام تحيى لغير النفع ك (إن أسمائهم فلها) وأجيب بأنها مجاز لا تفارق أئمة اللغة على أنها للملك ومعناه الاختصاص النافع ، وبأن المراد النفع بالاستدلال ، وأجيب بأن التخصيص خلاف الظاهر مع أن ذلك حاصل لكل مكلف من نفسه فيحمل على غيره ، وذهب قوم إلى أن الأصل في الأشياء قبل الحظر ، وقال قوم بالوقف لتعارض الأدلة عندهم ، واستدلوا بالإباحية بالآية على مدعاهم قائلين إنها تدل على أن ما في الأرض جميعاً خلق للكل فلا يكون لاحد اختصاص بشيء أصلاً ، ويرده أنها تدل على أن الكل للكل ، ولا ينافي اختصاص البعض ببعض البعض لموجب ، فهناك شبه التوزيع ، والتعيين يستفاد من دليل منفصل ، ولا يلزم اختصاص كل شخص بشيء واحد كما ظنه السالكوتي ، و (ما) تعم جميع ما في الأرض لانفسها إذ لا يكون الشيء ظرفاً لنفسه إلا لأن يراد بها جهة السفلى كما يراد بالسماء جهة العلو ويكفي في التحدر العرش المحيط ، أو تجعل الجهة اعتبارية ، نعم قيل : تعم كل جزء من أجزاء الأرض - فانه من جملة ضروراتها - ما فيها ضرورة وجود الجزء في الكل والمغايرة اعتبارية والقول : بأن الكلام على تقدير معطوف - أي خلق ما في الأرض والأرض - لا أرضي به ، وبعضهم لم يتكلف شيئاً من ذلك ، واستغنى بتقدم الامتنان بالأرض في قوله تعالى : (وجعل لكم الأرض فراشاً) و (جميعاً) حال مؤكدة من كلمة (ما) ولا دلالة لها كما ذكره البعض على الاجتماع الزماني وهذا بخلاف معاً ، وجعله حالاً من ضمير (لكم) يضعفه السياق لانه لتعداد النعم دون المنعم عليه مع أن مقام الامتنان يناسبه المبالغة في كثرة النعم ، ولا اعتبار بالمبالغة لم يجعلوه حالاً من الأرض أيضاً ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ ﴾ أي علا إليها وارتفع من غير تكييف ولا تمثيل ولا تحديد - قاله الربيع - أو قصد إليها بارادته قصداً سوياً بلا صارف يلويه ولا عاطف يثنيه من قولهم : استوى إليه - كالسهم المرسل - إذا قصده قصداً مستوياً من غير أن يلوى على شيء - قاله الفراء - وقيل : استوى وملك كما في قوله :

فلما (علونا واستوينا عليهم) تركناهم صرعى لنسروا

وهو خلاف الظاهر لاقتضائه كون (إلى) بمعنى على ، وأيضاً الاستيلاء مؤخر عن وجود المستولى عليه فيحتاج إلى القول بأن المراد استولى على إيجاد السماء فلا يقتضي تقدم الوجود ولا يخفى ما فيه . والمراد بالسماء الاجرام العلوية وأوجه العلو . وثم قيل : للتراخي في الوقت ، وقيل : لتفاوت ما بين الخلقين ، وفضل خلق السماء على خلق الأرض ، والناس مختلفون في خلق السماء وما فيها ، والأرض وما فيها باعتبار التقدم والتأخر لتعارض الظواهر في ذلك ، فذهب بعض إلى تقدم خلق السموات لقوله تعالى : (أم السماء بناها) رفع سمكها فسواها وغطش ليلاها وأخرج ضحاها

والارض بعد ذلك دحاها وأخرج منها ماءها ومرعاها والجبال أرساها) وذهب آخرون إلى تقدم خلق الارض لقوله تعالى: (أنتم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين) إلى قوله سبحانه: (وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا طائعين فقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها) وجمع بعضهم فقال: (إن) (أخرج منها ماءها) بدل أو عطف بيان (لدحاها) أى بسطها مبين للبراد منه فيكون تأخرها ليس بمعنى تأخر ذاتها بل بمعنى تأخر - خلق ما فيها - وتكميله وترتيبه بل خلق التمتع والارتفاع به فان البعدية كما تكون باعتبار نفس الشيء تكون باعتبار جزئه الاخير . وقيد المذكور كما لو قلت: بعثت إليك رسولا ثم كنت بعثت فلاناً لينظر ما يبلغه فبعث الثاني، وإن تقدم - كن مابعد - لاجله متأخر فجعل نفسه متأخراً . ومارواه الحاكم والبيهقي - بسند صحيح عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما في التوفيق بين الآيتين - يشير إلى هذا، ولا يعارضه مارواه ابن جرير وغيره وصححه عنه أيضاً - «إن اليهود أدت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فسألته عن خلق السموات والارض فقال: خلق الله تعالى الارض يوم الاحد والاثنين، وخلق الجبال وما فيها من المنافع يوم الثلاثاء، وخلق يوم الاربعاء الشجر والماء والمدائن والعمران والخراب، فهذه أربعة فقال تعالى: (أنتم لتكفرون) إلى (سواء للسائلين) وخلق يوم الخميس السماء، وخلق يوم الجمعة النجوم والشمس والقمر والملائكة» - لجواز أن يحمل على أنه خلق مادة ذلك وأصوله إذ لا يتصور المدائن والعمران والخراب قبل - فعطفه عليه قرينة لذلك . واستشكل الامام الرازي تأخر التدحية عن خلق السماء بأن الارض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية فاذا كانت التدحية متأخرة كان خلقها أيضاً متأخراً مبنى كما قيل: على الغفلة لأن من يقول بتأخر دحوها عن خلقها لا يقول بعظمها ابتداءً بل يقول: إنها في أول الخلق كانت كهيئة الفهر ثم دحيت، فيتحقق الانفكاك ويصح تأخر دحوها عن خلقها، وقوله قدس سره: إن خلق الاشياء في الارض - لا يمكن إلا إذا كانت مدحوة - لا يخفى دفعه بناء على أن المراد بذلك خلق المواد والاصول لا خلق الاشياء فيها كما هو اليوم . وقال بعض المحققين: اختلف المفسرون في أن خلق السماء مقدم على خلق الارض أو مؤخر؟ نقل الامام الواحدى عن مقاتل الاول - واختاره المحققون - ولم يختلفوا في أن جميع ما في الارض مما ترى مؤخر عن خلق السموات السبع بل اتفقوا عليه . فحينئذ يحمل - الخلق - في الآية الكريمة بمعنى التقدير لا الإيجاد أو بمعناه ويقدر الارادة - ويكون المعنى أراد خلق ما في الارض جميعاً - لكم على حد (إذا قمت إلى الصلاة) و(إذا قرأت القرآن) ولا يخالفه (والارض بعد ذلك دحاها) فان المتقدم على خلق السماء إنما هو تقدير الارض وجميع ما فيها، أو إرادة إيجادها والتأخر عن خلق السماء إيجاد الارض وجميع ما فيها فلا إشكال، وأما قوله سبحانه وتعالى: (خلق الارض في يومين) فعلى تقدير الارادة . والمعنى أراد خلق الارض، وكذا (وجعل فيها رواسي) ينبغى أن يكون بمعنى أراد أن يجعل، ويؤيد ذلك قوله تعالى: (فقال لها وللارض ائتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا طائعين) فان الظاهر أن المراد اتنيا في الوجود . ولو كانت الارض موجودة سابقة لما صح هذا فكانه سبحانه قال: (أنتم لتكفرون بالذي أراد إيجاد الارض وما فيها من الرواسي والاقوات في أربعة أيام ثم قصد إلى السماء فتعلقت إرادته بإيجاد السماء والارض فأطاعا بأمر التكوين فأوجد سبع سموات في يومين وأوجد الارض وما فيها في أربعة أيامه (بقي ههنا) بيان النكتة في تغيير الاسلوب حيث قدم في الظاهر ههنا وفي (حم) السجدة خلق الارض وما فيها

على خلق السموات وعكس في - النازعات - ولعل ذلك لأن المقام في الاولين مقام الامتتان فقتضاه تقديم ما هو نعمة نظراً إلى المخاطبين فكأنه قال سبحانه وتعالى : هو الذي دبر أمركم قبل خلق السماء ثم خلق السماء ، والمقام في الثالثة مقام بيان كمال القدرة فقتضاه تقديم ما هو أدل على كمالها ، وهذا والذي يفهم من بعض عبارات القوم قدس الله تعالى أسرارهم أن المحدد - ويقال له سماء أيضا - مخلوق قبل الارض وما فيها ، وأن الارض نفسها خلقت بعد ، ثم بعد خلقها خلقت السموات السبع ، ثم بعد السبع خلق ما في الارض من معادن ونبات ، ثم ظهر عالم الحيوان ، ثم عالم الانسان ، فعني (خلق لكم ما في الارض) حينئذ قدره أو أراد إيجاداً أو أوجد مواده ، ومعنى (وجعل فيها رواسي) الخ في الآية الاخرى على نحو هذا ، (وخلق الارض فيها) على ظاهره ولا ياباه قوله سبحانه : (فقال لها وللارض ائتيا) الخ لجواز حمله على معنى ائتيا بما خلقت فيكما من التأثير والتأثر وإبراز ما أودعكما من الاوضاع المختلفة والكائنات المتنوعة : أو إتيان السماء حدوثها وإتيان الارض أن تصير مدحوة أو ليات كل منكما الاخرى في حدوث ما أريد توليده منكما ، وبعد هذا كله لا يخلو البحث من صعوبة ، ولا زال الناس يستصعبونه من عهد الصحابة رضي الله تعالى عنهم إلى الآن ، ولنا فيه إن شاء الله تعالى عودة بعد عودة ، ونسأل الله تعالى التوفيق ﴿ فسويهن سبع سموات ﴾ الضمير للسماء إن فسرت بالاجرام ، وجاز أن يرجع إليها بناء على أنها جمع أو مؤنثة به ، وإلا فبهم يفسره ما بعده على حد - نعم رجلا - وفيه من التفخيم والتشويق والتسكين في النفس ما لا يخفى ، وفي نصب (سبع) خمسة أوجه : البدل من المبهم ، أو العائد إلى السماء ، أو مفعول به أي سوى منهن ، أو حال مقدرة ، أو تمييز ، أو مفعول ثان لسوى بناء على أنها بمعنى صير - ولم يثبت - والبدلية أرجح لعدم الاشتقاق وبعدها الحالية - كما في البحر - وأريد (بسواهن) أتمهن وقومهن وخلقهن ابتداء مصونات عن العوج والفطور لأنه سبحانه وتعالى سواهن بعد إن لم يكن كذلك فهو على حد قولهم : ضيق فم البئر ووسع الدار ، وفي مقارنة التسوية والاستواء حسن لا يخفى ﴿ لا يقال ﴾ إن أرباب الارصاد أثبتوا تسعة أفلاك : وهل هي إلا سموات ؟ لأننا نقول هم شاكون إلى الآن في النقصان والزيادة فإن ما وجدوه من الحركات يمكن ضبطها بثمانية وسبعة بل بواحد ، وبعضهم أثبتوا بين فلك الثوابت والاطلس كرة لضبط الميل السكلي . وقال بعض محققهم : لم يثبت لي إلى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات منظوية بعضها على بعض ، وأطال الامام الرازي الكلام في ذلك وأجاد ، على أنه إن صح ما شاع فليس في الآية ما يدل على نفى الزوائد بناء على ما اختاره الامام من أن مفهوم العدد ليس بحجة ، وكلام البيضاوي في تفسيره يشير إليه خلافاً لما في منهاجه الموافق لما عليه الامام الشافعي ونقله عنه الغزالي في المنحول ، وذكر السالكيotti أن الحق أن تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفى الزائد - والخلاف في ذلك مشهور - وإذا قلنا بكروية العرش والكرسي لم يبق كلام . ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ٢٩ ﴾ تذييل مقرر لما قبله من خلق السموات والارض وما فيها على هذا النمط العجيب والاسلوب الغريب (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير) وفي (عليم) من المبالغة ما ليس في عالم وليس ذلك راجعاً إلى نفس الصفة لأن عليه تعالى واحد لا تكثر فيه لكن لما تعلق بالكل والجزئي والموجود والمعدوم والمتناهي وغير المتناهي وصف نفسه سبحانه بمادل على المبالغة - الشيء هنا عام باق على عمومته لا تخصيص فيه بوجه خلافاً لمن ضل عن سواء السبيل . والجار والمجرور متعلق بـ (عليم) وإنما تعدى بالباء مع أنه من علم وهو متعد بنفسه ، والتقوية تكون باللام لأن أمثلة المبالغة

كأقوالا : خالفت أفعالها لأنها أشبهت أفعال التفضيل لما فيها من الدلالة على الزيادة فأعطيت حكمه في التعدية وهو أنه إن كان فعله متعدياً فإن أفهم علماً أو جهلاً تعدى بالباء - كأعلم به وأجهل به، وعلم به وجهول به - وأعلم من بضل على التأويل وإلا تعدى باللام - كأضرب لزيد (وفعال لما يريد) - وإلا تعدى بما يتعدى به فعله - كأصبر على النار، وصبور على كذا - ولعل ذلك أغلبي إذ يقال رحيم به فافهم ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ لما امتن سبحانه على من تقدم بما تقدم أتبع ذلك بنعمة عامة وكرامة تامة والاحسان إلى الاصل إحسان إلى الفرع والولد سر أليه (وإذ) ظرف زمان للماضي مبنى لشبهه بالحرف وضعا واقتقاراً ويكون ما بعدها جملة فعلية أو اسمية ويستفاد الزمان منها بأن يكون ثاني جزأها فعلاً أو يكون مضمونها مشهوراً بالوقوع في الزمان المعين، وإذا دخلت على المضارع قلبته إلى الماضي، وهي ملازمة للظرفية إلا أن يضاف إليها زمان، وفي وقوعها مفعولاً به أو حرف تعليل أو مفاجأة أو ظرف مكان أو زائدة خلاف، وفي البحر إنها لا تقع، وإذا استفيد شيء من ذلك فمن المقام، واختلف العربون فيها هنا فقليل: زائدة وبمعنى قد، وفي موضع رفع أي ابتداء خلقكم إذ وفي موضع نصب بمقدر - أي ابتداء خلقكم أو أحياءكم إذ - ويعتبر وقتاً متداً لاحقاً للقول، ويقال: بعدها ومعمول - لخلقكم - المتقدم والواو زائدة والفصل بما يكاد أن يكون سورة، ومتعلق - بذكر - ويكفي في صحة الظرفية ظرفية المفعول - كرميت الصيد في الحرم - وهذه عدة أقوال بعضها غير صحيح والبعض فيه تكلف، فاللائق أن تجعل منصوبة - بقالوا - الآتي وبينهما تناسب ظاهر والجملة بما فيها عطف على ما قبلها عطف القصة على القصة كذا قيل، وأنت تعلم أن المشهور القول الأخير ولعله الأول فتدبر، ولا يخفى لطف الرب هنا مضافاً إلى ضميره ﷺ بطريق الخطاب وكان في تنويعه والخروج من عامه إلى خاصه رمزاً إلى أن المقبل عليه بالخطاب له الحظ الأعظم والقسم الأول وفر من الجملة المخبر بها فهو صلى الله تعالى عليه وسلم على الحقيقة الخليفة الأعظم في الخليقة والامام المقدم في الأرض والسموات العلى، ولولاه ما خلق آدم بل (ولا، ولا) والله تعالى درسيدي ابن الفارض حيث يقول عن لسان الحقيقة المحمدية:

وإني وإن كنت ابن آدم صورة فلي فيه معنى شاهد بأبوتي

واللام الجارة للتبليغ، و(الملائكة) جمع ملئك على وزن شمائل وشمأل وهو مقولوب مالك صفة مشبهة عند الكسائي، وهو مختار الجمهور من الألوكه وهي الرسالة، فهم رسل إلى الناس وكأرسل إليهم، وقيل: لا قلب فابن كيسان إلى أنه فعال من الملك بزيادة الهمزة لانه مالك ما جعله الله تعالى إليه أولقوته فان (م ل ك) يدور مع القوة والشدة يقال: ملكت العجين شددت عجنه، وهو اشتقاق بعيد، وفعال قليل، وأبو عبيدة إلى أنه مفعول من لأك إذا أرسل مصدر ميمي بمعنى المفعول: أو اسم مكان على المبالغة، وهو اشتقاق بعيد أيضاً، ولم يشتهر لأك - وكثر في الاستعمال الدكني إليه - أي كن لي رسولاً - ولم يحجى سوى هذه الصيغة فاعتبره مهموز العين، وإن أصله ألا كني، وبعض جعله أجوف من لأك يلو ك - والتاء لتأنيث الجمع، وقيل: للمبالغة ولم يجعل لتأنيث اللفظ كالظلمة لا اعتبارهم التأنيث المعنوي في كل جمع حيث قالوا: كل جمع مؤنث بتأويل الجماعة وقد ورد بغير تاء في قوله * أبا خالد صلت عليك الملائك ■ واختلف الناس في حقيقتها بعد اتفاقهم على أنها موجودة سمعاً أو عقلاً - فذهب أكثر المسلمين إلى أنها أجسام نورانية، وقيل: هوائية قادرة على التشكل والظهور بأشكال مختلفة باذن الله تعالى، وقالت النصارى: إنها الانفس الناطقة المفارقة لأبدانها الصافية الخيرة، والخبثة عندهم شياطين، وقال عبدة الاوثان: إنها هذه الكواكب السعد منها ملائكة الرحمة، والنحس ملائكة العذاب. والفلاسفة يقولون: إنها جواهر مجردة مخالفة للنفوس

الناطقة في الحقيقة ، وصرح بعضهم بأنها العقول العشرة والنفوس الفلكية التي تحرك الأفلاك ، وهي عندنا منقسمة إلى قسمين . قسم شأنهم الاستغراق في معرفة الحق والتزهد عن الاشتغال بغيره يسبحون الليل والنهار لا يفترقون ، وهم العلويون والملائكة المقربون . وقسم يدبر الأمر من السماء إلى الأرض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) وهم (المدبرات أمراً) فمنهم سماوية ومنهم أرضية ، ولا يعلم عددهم إلا الله . وفي الخبر « أطت السماء وحق لها أن تئط ، ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راجع » وهم يختلفون في الهيات متفاوتون في العظم . لا يراهم على ما هم عليه إلا أرباب النفوس القدسية . وقد يظهرون بأبدان يشترك في رؤيتها الخاص والعام وهم على ما هم عليه « حتى قيل : إن جبريل عليه السلام في وقت ظهوره في صورة دحية الكلبي بين يدي المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم لم يفارق سدرة المنتهى ، ومثله يقع للكامل من الأولياء ، وهذا ما وراء طور العقل - وأنا به من المؤمنين - وقد ذكر أهل الله - قدس الله تعالى أسرارهم - أن أول مظهر للحق جل شأنه العما ، ولما انصبغ بالنور فتح فيه صور الملائكة المهيمين الذين هم فوق عالم الأجساد الطبيعية ولا عرش ولا مخلوق تقدمهم . فلما أوجدتهم تجلى لهم باسمه الجليل فهاموا في جلال جماله « فهم لا يفقهون ، فلما شاء أن يخلق عالم التدوين والتسطير عين واحداً من هؤلاء - وهو أول ملك ظهر عن ملائكة ذلك النور - سماه العقل والقلم ، وتجلى له في مجلى التعليم الوهي بما يريد إيجاده من خلقه لا إلى غاية ، فقبل بذاته علم ما يكون » وما للحق من الأسماء الإلهية الطالبة صدور هذا العالم الخلقى ، فاشتق من هذا العقل ماسماه اللوح ، وأمر القلم أن يتبدل إليه . ويودع فيه ما يكون إلى يوم القيامة لا غير . فجعل لهذا العلم ثلثمائة وستين سنناً من كونه قلباً ، ومن كونه عقلاً ثلثمائة وستين تجلياً أو رقيقة كل سن أو رقيقة تفرق من ثلثمائة وستين صنفاً من العلوم الإجمالية فيفصاها في اللوح ، وأول علم حصل فيه علم الطبيعة فكانت دون النفس ، وهذا كله في عالم النور الخالص ، ثم أوجد سبحانه الظلمة المحضة التي هي في مقابلة هذا النور بمنزلة العدم المطلق للمقابل للوجود المطلق فأفاض عليها النور إفاضة ذاتية بمساعدة الطبيعة ، فلام شعنها ذلك النور فظهر العرش ، فاستوى عليه اسم الرحمن بالاسم الظاهر فهو أول ما ظهر من عالم الخلق ، وخلق من ذلك النور المترج الملائكة الحافين ، وليس لهم شغل إلا كونهم - حافين من حول العرش يسبحون بحمده - ثم أوجد الكرسي في جوف هذا العرش ، وجعل فيه ملائكة من جنس طبيعته ، فكل فلك أصل لما خلق فيه من عماره ، كالعناصر فيما خلق فيها من عمارها ، وقسم في هذا الكرسي الكلمة إلى خبر وحكم ، وهما القدمان اللتان تدلتا له من العرش كما ورد في الخبر . ثم خالق في جوف الكرسي الأفلاك ، فلكا في جوف فلك ، وخلق في كل فلك عالماً منه يعمرونه ، وزينها بالكواكب (وأوحى في كل سماء أمراً) إلى أن خلق صور المولدات ، وتجلى لكل صنف منها بحسب ما هي عليه ، فتكون من ذلك أرواح الصور وأمرها بتدبيرها وجعلها غير منقسمة بل ذاتاً واحدة . ويميز بعضها عن بعض فتميزت وكان تمييزها بحسب قبول الصور من ذلك التجلي ، وهذه الصور في الحقيقة كالمظاهر لتلك الأرواح ، ثم أحدث سبحانه الصور الجسدية الخيالية بتجل آخر ، وجعل لكل من الأرواح والصور غذاء يناسبه ، ولا يزال الحق سبحانه يخلق من أنفاس العالم ملائكة ماداموا متفسين ، وسبحان من يقول للشيء كن فيكون ■

إذا علمت ذلك فاعلم أنهم اختلفوا في الملائكة المقول لهم ، فقيل : كلهم لعموم اللفظ وعدم التخصيص ، فشمّل المهيمين وغيرهم ، وقيل : ملائكة الأرض بقرينة أن الكلام في خلافة الأرض ، وقيل : إبليس ومن كان معه في محاربة الجن

الذين أسكنوا الأرض دهرًا طويلًا ففسدوا فبعث الله تعالى عليهم جنداً من الملائكة يقال لهم الجن أيضاً وهم خزان الجنة - اشتق لهم اسم منها - فطردوهم إلى شعوب الجبال والجزائر . والذي عليه السادة الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم . أنهم ماعداء العالمين ممن كان مودعاً شيئاً من أسماء الله تعالى وصفاته ، وأن العالمين غير داخلين في الخطاب ولا مأمورين بالسجود لاستغراقهم وعدم شعورهم بسوى الذات . وقوله تعالى : (أستكبرت أم كنت من العالين) يشير إلى ذلك عندهم ، وجعلوا من أولئك الملك المسمى بالروح والقلم الأعلى وبالعقل الأول وهو المرأة لذاته تعالى . فلا يظهر بذاته إلا في هذا الملك ، وظهوره في جميع المخلوقات إنما هو بصفاته فهو قطب العالم الدينى والأخروى وقطب أهل الجنة والنار وأهل الكشيب والأعراف ، وما من شئ إلا ولهذا الملك فيه وجه يدور ذلك المخلوق على وجهه فهو قطبه . وهو قد كان عالماً بخلق آدم ورتبته ، فانه الذى سطر في اللوح ما كان وما يكون ، واللوح قد علم علم ذوق ما خطه القلم فيه ، وقد ظهر هذا الملك بكامله في الحقيقة المحمدية كما يشير إليه قوله تعالى . (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا) ولهذا كان صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل خلق الله تعالى على الإطلاق ، بل هو الخليفة على الحقيقة في السبع الطباق ، وليس هذا بالبعيد فليفهم .

و((جاعل)) اسم فاعل من الجعل بمعنى التصيير فيتعدى لاثنتين ، والأول هنا خليفة ، والثاني (في الأرض) أو بمعنى الخلق فيتعدى لواحد ، (في الأرض) متعلق بخليفة ، وقدم للتشويق وعمل الوصف لأنه بمعنى الاستقبال ومعتمد على مسند إليه ، ورجع في البحر كونه بمعنى الخلق لما في المقابل ، ويلزم - على كونه بمعنى التصيير - ذكر خليفة أو تقديره فيه . والمراد من الأرض إما كلها وهو الظاهر ، وبه قال الجمهور ، أو أرض مكة ، وروى هذا مرفوعاً والظاهر أنه لم يصح ، وإلا لم يعدل عنه ، وخص سبحانه الأرض لأنها من عالم التغير والاستحالات . فيظهر بحكم الخلافة فيها حكم جميع الأسماء الإلهية التي طلب الحق ظهوره بها بخلاف العالم الأعلى ، والخليفة - من يخلف غيره وينوب عنه ، والهالة للبالغة ، ولهذا يطلق على المذكر ، والمشهور أن المراد به آدم عليه السلام وهو الموافق للرواية ولافراد اللفظ ولما في السياق ، ونسبة سفك الدم والفساد إليه حينئذ بطريق التسبب أو المراد - بمن يفسد - الخ من فيه قوة ذلك ، ومعنى كونه (خليفة) أنه خليفة الله تعالى في أرضه ، وكذا كل نبي استخلفهم في عمارة الأرض وسياسة الناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ أمره فيهم لا الحاجة به تعالى . ولكن لقصور المستخلف عليه لما أنه في غاية الكدورة والظلمة الجسمية ، وذاته تعالى في غاية التقديس ، والمناسبة شرط في قبول الفيض على ما جرت به العادة الإلهية فلا بد من متوسط ذي جهتي تجرد وتعلق ليستفيض من جهة ويفيض بأخرى . وقيل : هو وذريته عليه السلام . ويؤيده ظاهر قول الملائكة : فالزامهم حينئذ باظهار فضل آدم عليهم لكونه الأصل المستتب من عداه ، وهذا كما يستغنى بذكر أبي القيلة عنهم ، إلا أن ذكر الأب بالعلم وما هنا بالوصف ، ومعنى كونهم خلفاء أنهم يخلفون من قبلهم من الجن بنى الجان أو من إبليس ومن معه من الملائكة المبعوثين لحرب أولئك على ما نطقت به الآثار ، وأنه يخلف بعضهم بعضاً ، وعند أهل الله تعالى المراد بالخليفة آدم وهو عليه السلام خليفة الله تعالى وأبو الخلفاء والمجلى له سبحانه وتعالى ، والجامع لصفى جماله وجلاله . ولهذا جمعت له اليدان وكلتاها يمين ، وليس في الموجودات من وسع الحق سواه . ومن هنا قال الخليفة الأعظم صلى الله تعالى وسلم : « إن الله تعالى خلق آدم على صورته أو - على - صورة الرحمن » وبه جمعت الأضداد وكلت النشأة وظهر الحق ، ولم تزل تلك الخلافة في الإنسان الكامل إلى قيام الساعة وساعة القيام . بل متى فارق هذا

الانسان العالم مات العالم لأنه الروح الذى به قوامه ، فهو العباد المعنوى للسماء ، والدار الدنيا جارية من جوارح جسد العالم الذى الانسان روحه . ولما كان هذا الاسم الجامع قابل الحضرتين بذاته صحت له الخلافة وتدير العالم والله سبحانه الفعال لما يريد ، ولا فاعل على الحقيقة سواء وفى المقام ضيق . والمنكرون كثيرون ولا مستعان إلا بالله عز وجل . وفائدة قوله تعالى هذا للملائكة تعليم المشاورة لان هذه المعاملة تشبهها أو تعظيم شأن المجحول وإظهار فضله ويحتمل أنه سبحانه أراد بذلك تعريف آدم عليه السلام لهم ليعرفوا قدره لانه باطن عن الصورة الكونية بما عنده من الصورة الالهية وما يعرفه لبطونه من الملائكة الأعلى إلا اللوح والقلم، وكان هذا القول على ما ذكره الشيخ الاكبر قدس سره فى دولة السنبلة بعد مضى سبعة عشر ألف سنة من عمر الدنيا ومن عمر الآخرة التى (١) لانهاية له فى الدوام ثمانية آلاف سنة ، ومن عمر العالم الطبيعى المقيد بالزمان المحصور بالمكان إحدى وسبعون ألف سنة من السنين المعروفة الحاصلة أيامها من دورة الفلك الاول وهو يوم وخمسا يوم من أيام ذى المارح والله تعالى الامر من قبل ومن بعد، وقرأ زيد بن على - خليفة - بالقاف والمعنى واضح ﴿ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ﴾ استكشف عن الحكمة الخفية وعما يزيل الشبهة وليس استفهاما عن نفس الجعل والاستخلاف لانهم قد علموه قبل ، فالمستول عنه هو الجعل ولكن لا باعتبار ذاته بل باعتبار حكمته ومزيل شهبته ، أو تعجب من أن يستخلف لعمارة الارض وإصلاحها من يفسد فيها، أو يستخلف مكان أهل الفساد مثلهم أو مكان أهل الطاعة أهل المعصية، وقيل استفهام محض حذف فيه المعادل - أى (أتجعل فيها من يفسد) أم تجعل من لا يفسد - وجعله بعضهم من الجملة الحالية - أى (أتجعل فيها - كذا - ونحن نسبح بحمدك) أم تغير - واختار ذلك شيخنا علاء الدين الموصلى روح الله تعالى روحه، والادب يسكنى عنه، وعلى كل تقدير ليست الهمة للانكار كما زعمته الحشوية مستدلين بالآية على عدم عصمة الملائكة لا اعتراضهم على الله تعالى وطعنهم فى بنى آدم، ومن العجيب أن مولانا الشعرائى - وهو من أكبر أهل السنة بل من مشايخ أهل الله تعالى - نقل عن شيخه الخواص أنه خص العصمة بملائكة السماء معللا له بأنهم عقول مجردة بلا منازع ولا شهوة، وقال: إن الملائكة الارضية غير معصومين ولذلك وقع إبليس فيما وقع إذ كان من ملائكة الارض الساكنين بجبل الباقوت بالشرق عند خط الاستواء فعليه لا يبعد الاعتراض ممن كان فى الارض والعياذ بالله تعالى ، ويستأنس له بما ورد فى بعض الاخبار أن القائلين كانوا عشرة آلاف نزلت عليهم نار فأحرقتهم . وعندى أن ذلك غير صحيح، وقيل: إن القائل إبليس وقد كان إذ ذاك معدوداً فى عداد الملائكة ويكون نسبة القول إليهم على حد - بنو فلان قتلوا فلانا - والقاتل واحد منهم، والوجه ما قررنا وتكرار الظرف للدلالة على الافراط فى الفساد ولم يكرره بعد لئلا كثفاء مع ما فى التكرار بما لا يخفى . و﴿ السفك ﴾ الصب والاراقة ولا يستعمل إلا فى الدم أو فيه وفى الدمع والعطف من عطف الخاص على العام للاشارة إلى عظم هذه المعصية لانه بها تتلاشى الهياكل الجسمانية ، و(الدماء) جمع دم لانه ياء أو واو وقصره وتضعيفه مسموعان، وأصله فعل أو فعل، والمراد بها المحرمة بقرينة المقام، وقيل: الاستغراق فيتضمن جميع أنواعها من المحظور وغيره والمقصود عدم تمييزه بينها، وقرأ ابن أبى عتبة - يسفك - بضم الفاء، ويسفك من أسفك وبالتضعيف من سفك، وقرأ ابن هريرة بنصب الكاف وخرج على النصب فى جواب الاستفهام، وقرئ على البناء للمجهول، والراجع إلى من حيث ذى سواء جعل موصولاً أو موصوفاً

مخدوف - أى فيهم - وحكم الملائكة بالافساد والسفك على الانسان بناء على بعض هاتيك الوجوه ليس من ادعاء علم الغيب أو الحكم بالظن والتخمين ولكن باخبار من الله تعالى ولم يقص علينا فيها حكى عنهم اكتفاء بدلالة الجواب عليه للايجاز كما هو عادة القرآن، ويؤيد ذلك ما روى في بعض الآثار أنه لما قال الله تعالى ذلك قالوا: وما يكون من ذلك الخليفة؟ قال: تكون له ذرية يفسدون في الأرض ويقتل بعضهم بعضاً فعند ذلك قالوا: ربنا (أتجعل فيهم من يفسد فيها ويسفك الدماء) وقيل: عرفوا ذلك من اللوح ويعنده عدم علم الجواب، ويحتاج الجواب إلى تكلف، وقيل: عرفوه استنباطاً عماركز في عقولهم من عدم عصمة غيرهم المفضى إلى العلم بصدور المعصية عن عداهم المفضى إلى التنازع والتشاجر إذ من لا يرحم نفسه لا يرحم غيره، وذلك يفضى إلى الفساد وسفك الدماء، وقيل: قياساً لأحد الثقلين على الآخر بجامع اشتراكهما في عدم العصمة ولا يخفى ما في القولين، ويحتمل أنهم علموا ذلك من تسميته خليفة لأن الخلافة تقتضى الإصلاح وقهر المستخلف عليه وهو يستلزم أن يصدر منه فساد إما في ذاته بمقتضى الشهوة أو في غيره من السفك أو لأنها بجلى الجلال كما أنها بجلى الجلال، ولكل آثار، و - الافساد والسفك - من آثار الجلال وسكتوا عن آثار الجلال إذ لا غرابة فيها وهم على كل تقدير ماقدروا الله تعالى حق قدره ولا يخجل ذلك بهم ففوق كل ذى علم عليم ﴿ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴾ حال من ضمير الفاعل في (أتجعل) وفيها تقرير لجهة الاشكال، والمعنى تستخاف من ذكر ونحن المعصومون وليس المقصود إلا الاستفسار عن المرجح لا العجب والتفاخر حتى يضر بعصمتهم كما زعمت الحشوية، ولزوم الضمير وترك الواو في الجملة الاسمية إذا وقعت حالاً مؤكدة غير مسلم كما في شرح التسهيل وصيغة المضارع للاستمرار، وتقديم المسند إليه على المسند الفعلي للاختصاص. ومن الغريب جعل الجملة استفهامية حذف منها الاداة، وكذا المعادل والتسبيح في الاصل مطلق التبعية، والمراد به تبعية الله تعالى عن السوء وهو متعد بنفسه ويعدى باللام إشعاراً بأن إيقاع الفعل لاجل الله تعالى وخالصاً لوجهه سبحانه فالمفعول المقدر ههنا يمكن أن يكون باللام على وفق قرينه، وأن يكون بدونه كما هو أصله، و (بحمدك) في موضع الحال والباء لاستدامة الصلبة والمعية، وإضافة الحمد إما إلى الفاعل والمراد لازمه مجازاً من التوفيق والهداية، أو إلى المفعول أى متلبسين بحمدنا لك على ما وفقنا لتسبيحك، وفي ذلك نفي ما يوهمه الاسناد من العجب، وقيل: المراد به تسبيح خاص وهو - سبحان ذى الملك والمالكوت سبحان ذى العظمة والجبروت سبحان الحى الذى لا يموت - ويعرف هذا بتسبيح الملائكة، أو - سبحان الله وبحمده - وفي حديث عن عبادة بن الصامت عن أبى ذر « أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سئل أى الكلام أفضل؟ قال ما اصطفى الله تعالى لملائكته أو لعباده سبحان الله وبحمده » أى وبحمده نسبح، و - التقديس - فى المشهور كالتسبيح معنى، واحتاجوا لدفع التكرار إلى أن أحدهما باعتبار الطاعات والآخر باعتبار الاعتقادات، وقيل: التسبيح تنزيهه تعالى عملاً يليق به، والتقديس تنزيهه في ذاته عملاً يراه لا ثقاب نفسه فهو أباغ ويشهد له أنه حيث جمع بينها آخر نحو - سبوح قدوس - ويحتمل أن يكون بمعنى التطهير، والمراد نسبحك ونظهر أنفسنا من الادناس أو أفعالنا من المعاصى فلا نفعل فعلهم من الافساد والسفك أو نظهر قلوبنا عن الالتفات إلى غيرك، ولا م (لك) إما للعلقة متعلق - بتقدس - والحمل على التنازع بما فيه تنازع أو معدية للفعل كما في - سجدت لله تعالى - أو البيان كما في - سفها لك (١) - فتعلقها حينئذ خبر مبتدأ مخدوف أو زائدة والمفعول هو المحرور، ثم الظاهر أن قائل هذه الجملة هو قائل الجملة الأولى، وأغرب الشيخ

صفي الدين الخزرجي في كتابه - فك الأزرار - فجعل القائل مختلفاً ، وبين ذلك بأن الملائكة كانوا حين ورود الخطاب عليهم يحملين وكان إبليس مندرجا في جماتهم فورد الجواب منهم مجملا ، فلما انفصل إبليس عن جملةهم بابائه انفصل الجواب إلى نوعين . فنوع الاعتراض منه ، ونوع التسبيح والتقديس بمن عداه ، فانقسم الجواب إلى قسمين كانقسام الجنس إلى جنسين . وناسب كل جواب من ظهر عنه ، فالكلام شبيه بقوله تعالى : (وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا) وهو تأويل لا تفسير ﴿ قَالَ إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا ۚ فَاعْبُدْنِي وَأَعْبُدُوا لِمَا خَلَقْتُ بِالْغَيْبِ ۚ فَأَعْتَدَ لَهُ جَهَنَّمَ لِمَا يَكْفُرُ بِهِ ۚ إِنَّهُ كَانَمِنَ الْفَاسِقِينَ ﴾ (١) أي أعلم من الحكيم في ذلك ما أنتم بمعزل عنه ، وقيل : أراد بذلك علمه بمعصية إبليس وطاعة آدم ، وقيل : بأنه سيكون من ذلك الخليفة أنبياء وصالحون . وقيل : الأحسن أن يفسر هذا المبهم بما أخبر به تعالى عنه بقوله سبحانه : (إني أعلم غيب السموات والأرض) ويفهم من كلام القوم قدس الله تعالى أسرارهم ، أن المراد من الآية بيان الحكمة في الخلافة على أدق وجه وأكمل . فكأنه قال جل شأنه - أريد الظهور بأسمائي وصفاتي ولم يكمل ذلك بخلقكم - فاني أعلم ما لا تعلمونه لقصور استعدادكم ونقصان قابليتكم ، فلا تصلحون لظهور جميع الأسماء والصفات فيكم . فلا تتم بكم معرفتي ولا يظهر عليكم كثري . فلا بد من إظهار من تم استعداده ، وكملت قابليته ليكون مجلي ومراة لأسمائي وصفاتي ومظهراً للتقابلات في . ومظهراً لما خفي عندي ، وبني يسمع وبني يبصر وبني وبني ، وبعد ذاك يرق الزجاج والخر ، وإلى الله عز شأنه يرجع الأمر . و(أعلم) فعل مضارع ، واحتمال أنه أفعل تفضيل لما لا ينبغي أن يخرج عليه كتاب الله سبحانه كما لا يخفى ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ عطف على (قال) ، وفيه تحقيق لمضمون ما تقدم ، وظاهر الابتداء بحكاية التعليم يدل على أن مامر من المفاولة إنما جرت بعد خلقه عليه السلام بمحض منه بأن قيل اثر نفخ الروح فيه : إني جاعل إياه خليفة ، فقبل ما قيل ، وقيل : إنه معطوف على محذوف ، أي تخلق وعلم ، أو خلقه وسواه ونفخ فيه الروح وعلم ، أو فجعل في الأرض خليفة وعلم . وإبراز اسمه عليه السلام للتخصيص عليه والتنويه بذكره . و(آدم) صرح الجواليقي وكثيرون أنه عربي ووزنه أفعل من الأدمة - بضم فسكون - السمرة ويأما أحيلها في بعض . وفسرها أناس بالبياض أو الأدمة - بفتحتين - الأسوة والقودة أو من أديم الأرض ما ظهر منها . وقد أخرج أحمد والترمذي وصححه غير واحد . أنه تعالى قبض قبضة من جميع الأرض سهلها وحزنها ، فخلق منها آدم ، فلذلك تأتي بنوه أخيافا (١) ، أو من الادم أو الأدمة ، الموافقة والالفة . وأصله آدم - بهمزتين - فأبدلت الثانية ألفاً لسكونها بعد فتحة ، ومنع صرفه للعلبية ووزن الفعل . وقيل : أجمي ووزنه فاعل - بفتح العين - ويكثر هذا في الأسماء - كشالغ وآزر - ويشهد له جمعه على أوادم - بالواو - لا - أ آدم - بالهمزة . وكذا تصغيره على - أويدم - لا - أويدم - واعتذر عنه الجوهري بأنه ليس للهمزة أصل في البناء معروف . فجعل الغالب عليها - الواو - ولم يسلموه له ، وحينئذ لا يجري الاشتقاق فيه لأنه من تلك اللغة لا نعلمه ومن غيرها لا يصح . والتوافق بين اللغات بعيد . وإن ذكر فيه فذاك للإشارة إلى أنه بعد التعريب ملحق بكلامهم . وهو اشتقاق تقديري اعتبروه لمعرفة الوزن والزائد فيه من غيره ، ومن أجراه فيه حقيقة كمن جمع بين الضب والنون ، ولعل هذا أقرب إلى الصواب . و(الأسماء) جمع اسم وهو باعتبار الاشتقاق ما يكون علامة للشيء ودليلاً يرفعه إلى الذهن من الألفاظ الموضوعات بجميع اللغات والصفات والأفعال ، واستعمل عرفاً في الموضوع

لمعنى مفرداً كان أو مركباً مخبراً عنه أو خبراً أو رابطة بينهما « وكلا المعنيين محتمل . والعلم بالالفاظ المفردة والمركبة تركيباً خبرياً أو إنشائياً يستلزم العلم بالمعاني التصورية والتصديقية . وإرادة المعنى المصطلح بما يصلح لحدوثه بعد القرآن . وقال الامام : المراد بالاسماء صفات الاشياء ونعوتها وخواصها « لانها علامات دالة على ماهياتها ، فجاز أن يعبر عنها بالاسماء ، وفيه كما قال الشهاب نظر إذ لم يعهد إطلاق الاسم على مثله حتى يفسر به النظم ، وقيل : المراد بها أسماء ما كان وما يكون إلى يوم القيامة ، وعزى إلى ابن عباس رضى الله تعالى عنها ، وقيل : اللغات « وقيل : أسماء الملائكة ، وقيل : أسماء النجوم ، وقال الحكيم الترمذى : أسماؤه تعالى « وقيل وقيل وقيل . والحق عندى ما عليه أهل الله تعالى ، وهو الذى يقتضيه منصب الخلافة الذى علمت ، وهو أنها أسماء الاشياء علوية أو سفلية جوهرية أو عرضية ، ويقال لها أسماء الله تعالى عندهم باعتبار دلالتها عليه « وظهوره فيها غير متقيد بها . ولهذا قالوا : إن أسماء الله تعالى غير متناهية « إذ ما من شئ يبرز للوجود من خبايا الجود ، إلا وهو اسم من أسمائه تعالى وشأن من شأنه عز شأنه ، وهو الاول والآخر والظاهر والباطن . ومن هنا قال قدس سره :

إن الوجود وإن تعدد ظاهراً وحياتكم ما فيه إلا أتم

لكن للفرق مقام وللجمع مقام ولكل مقام مقال ، ولولا المراتب لتعطلت الاسماء والصفات ، وتعليمها له عليه السلام على هذا ظهور الحق جل وعلا فيه منزها عن الحلول والاتحاد والتشبيه بجميع أسمائه وصفاته المتقابلة حسب استعداده الجامع بحيث علم وجه الحق في تلك الاشياء ، وعلم ما انطوت عليه وفهم ما أشارت إليه « فلم يخف عليه منها خافية ولم يبق من أسرارها باقية ، فيأنه هذا الجرم الصغير كيف حوى هذا العلم الغزير . واختلف الرسميون بينهم في كيفية التعليم بعد أن فسر بأنه فعل يرتب عليه العلم غالباً ، وبعد حصول ما يتوقف عليه من جهة المتعلم كاستعداده لقبول الفيض وتلقيه من جهة المعلم لا تخلف . فقيل : بأن خلقه عليه السلام بموجب استعداده علماً ضرورياً تفصيلاً بتلك الاسماء وبمدلولاتها وبدلالاتها ووجه دلالتها ، وقيل : بأن خلقه من أجزاء مختلفة وقوى متباينة مستعداً لأدراك أنواع المدرجات ، وألهمه معرفة ذوات الاشياء وأسمائها وخواصها ومعارفها وأصول العلم وقوانين الصناعات وتفصيل آلياتها وكيفيات استعمالها فيكون ما سر من المقابلة قبل خلقه عليه السلام ، والقول : بأن التعليم على ظاهره . وكان بواسطة ملك غير داخل في عموم الخطاب (أنبؤوني) - مما لا أرتضيه ، اللهم إلا إن صح خبر في ذلك ، ومع هذا أقول : للخبر حمل غير ما يتبادر عما لا يخفى على من له ذوق ، وقيل : غير ذلك . ثم إن هذا التعليم لا يقتضى تقدم لغة اصطلاحية كإزعمه أبو هاشم واحتج عليه بوجوه ردت في التفسير الكبير ، إذ لو افتقر لتسلسل الامر أودار ، والامام الأشعري يستدل بهذه الآية على أن الواضع للغات كلها هو الله تعالى ابتداءً ويجوز حدوث بعض الاوضاع من البشر كما يضع الرجل علم ابنه . والمعتزلة يقولون : الواضع من البشر آدم أو غيره ويسمى مذهب الاصطلاح . وقيل : وضع الله تعالى بعضها ووضع الباقي للبشر وهو مذهب التوزيع وبه قال الاستاذ ، والمسألة مفصلة بأدلتها ومالها وما عليها في أصول الفقه . وقرأ اليماني (وعلم) مبنياً للمفعول ، وفي البحر أن التضعيف للتعددية وهى به سماعية ، وقيل : قياسية ، والحريرى - في شرح محته - يزعم أن - علم - متعدى لاثنين يتعدى به إلى ثلاثة ، وقد وهم في ذلك ﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ ﴾ أى المسميات المفهومة من الكلام وتذكير الضمير على بعض الوجوه لتغليب ما اشتملت عليه من العقلاء ، وللعظيم بتنزيلها منزلتهم في رأى على البعض الآخر . وقيل : الضمير للأسماء باعتبار أنها المسميات مجازاً على طريق الاستخدام . ومن قال : الاسم عين المسمى قال : الاسماء هى المسميات

والضمير لها بلا تكلف - وإليه ذهب مكي والمهدوي - ويرد عليه أن (أنبتوني بأسماء هؤلاء) يدل على أن العرض للسؤال عن أسماء المعروضات - لا عن نفسها - وإلا لقليل : أنبتوني هؤلاء ، فلا بد أن يكون المعروض غير المسئول عنه فلا يكون نفس الأسماء . ومعنى عرض المسميات تصويرها لقلوب الملائكة ، أو إظهارها لهم كالذر ، أو إخبارهم بما سيوجده من العقلاء وغيرهم إجمالاً ، وسؤالهم عما لا بد لهم منه من العلوم والصنائع التي بها نظام معاشهم ومعادهم إجمالاً أيضاً ، وإلا فالتفصيل لا يمكن علمه لغير اللطيف الخبير ، فكأنه سبحانه قال : سأوجد كذا وكذا فأخبروني بما لهم وما عليهم ، وما أسماء تلك الأنواع من قولهم : عرضت أمري على فلان فقال لي كذا . فلا يرد أن المسميات عند بعض أعيان ومعان ، وكيف تعرض المعاني كالسرور والحزن والجهل والعلم ، وعندى أن عرض المسميات عليهم يحتمل أن يكون عبارة عن اطلاعهم على الصور العلمية والأعيان الثابتة التي قد يطالع عليها في هذه النشأة بعض عباد الله تعالى المجردين ، أو إظهار ذلك لهم في عالم تتجسد فيه المعاني - وهذا غير ممتنع على الله تعالى - بل إن المعاني الآن متشكلة في عالم الملكوت بحيث يراها من يراها ، ومن أحاط خبراً بعالم المثال لم يستبعد ذلك . وقيل : إنهم شهدوا تلك المسميات في آدم عليه السلام ، وهو المراد بعرضها وتزعم أنك جرم صغير وفك انطوى العالم الأكبر

وقرأ أني (ثم عرضها) وعبد الله (عرضهن) والمعنى عرض مسمياتها أو مسمياتهن ، وقيل : لا تقدير ■

﴿فَقَالَ أَنْبَأُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾ تعجيز لهم ، وليس من التكليف بما لا يطاق - على ما وهم - وفيه إشارة إلى أن أمر الخلافة والتصرف والتدبير وإقامة المعدلة بغير وقوف على مراتب الاستعدادات ومقادير الحقوق مما لا يكاد يمكن ، فكيف يروم الخلافة من لا يعرف ذلك . أو من لا يعرف الألفاظ أنفسها ؟ ! ههنا - ذلك أبعد من العيوق ، وأعز من يبيض الأنوق - وعندى أن المراد إظهار عجزهم وقصور استعدادهم عن رتبة الخلافة الجامعة للظاهر والباطن بأمرهم بالانباء بتلك الأسماء على الوجه الذي أريد منها ، والعاجز عن نفس الانباء أعجز عن التحلي المطلوب في ذلك المنصب المحبوب

كيف الوصول إلى سعاد ودونها قلل الجبال ودونهن حتوف
الرجل حافية ومالي مركب والكف صفرو والطريق مخوف

و- الانباء - في الأصل مطلق الاخبار - وهو الظاهر هنا - ويطلق على الاخبار بما فيه فائدة عظيمة ويحصل به علم أو غلبة ظن ، وقال بعضهم : إنه إخبار فيه إعلام ، ولذلك يجري مجرى كل منهما ، واختاره هنا - على ما قيل - للإيدان برفعة شأن الأسماء وعظم خطرهما ؛ وهذا مبنى على أن النبأ إنما يطلق على الخبر الخطير والأمر العظيم . وفي استعمال - ثم - فيما تقدم - والفاء - هنا ما لا يخفى من الاعتناء بشأن آدم عليه السلام وعدمه في شأنهم .

وقرأ الأعمش (أنبتوني) بغير همز ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ٣١﴾ أي فيما اختلج في خواطرهم من أني لا أخلق خلقاً إلا أتم أعلم منه وأفضل - وهذا هو التفسير المأثور - فقد أخرج ابن جرير عن ابن عباس رضي الله عنهما أن الملائكة قالوا : لن يخلق الله تعالى خلقاً أكرم عليه منا ولا أعلم ، وفي الكلام دلالة عليه ، فان (ونحن نسبح) الخ يدل على أفضليتهم . وتزيه الله تعالى وتقديسه - أو تقديسهم أنفسهم - يدل على كمال العلم أيضاً . وقيل : إن المعنى (إن كنتم صادقين) في زعمكم أنكم أحق بالاستخلاف أو في أن استخلافهم لا يليق فأثبتوه ببيان ما فيكم من الشرائط السابقة - وليس هذا من المعصية في شيء - لأنه شبهة اختلجت . وسألوا عما يزيحها وليس باختياري ، ولا يرد

أن الصدق والكذب إنما يتعلق الخبر - وهم استخبروا ولم يخبروا - لآنا نقول : هما يتطرقان إلى الانشآت بالقصد الثاني ، ومن حيث ما يلزم مدلولها ، وإن لم يتطرقا إليها بالقصد الأول ومن حيث منطوقها ، وجواب (إن) في مثل هذا الموضع محذوف عند سيبويه وجمهور البصريين يدل عليه السابق ، وهو هنا (أنبؤني) وعند الكوفيين وأبي زيد والمبرد أن الجواب هو المتقدم ، وهذا هو النقل الصحيح عن ذكر في المسألة ، وهم البعض فعكس الأمر ، ومن زعم أن (إن) هنا بمعنى إذا الظرفية - فلا تحتاج إلى جواب - فقد وهم ، وكأنه لما رأى عصمة الملائكة وظن من الآية ما يخل بها ، ولم يجد لها محلا مع إبقاء (إن) على ظاهرها افتقر إلى ذلك ، والحمد لله تعالى على ما أغنانا من فضله ولم يحوجنا إلى هذا ولا إلى القول بأن الغرض من الشرطية التوكيد لما نبههم عليه من القصور والعجز ، فحاصل المعنى حينئذ أخبروني ولا تقولوا إلا حقاً - كما قال الامام - ■

﴿ قَالُوا سُبْحَنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ﴾ استئناف واقع موقع الجواب كأنه قيل : فإذا ؟ (قالوا) إذ ذاك : هل خرجوا عن عهدة ما كلفوه أولا ؟ فقيل : (قالوا) : الخ . وذكر غير واحد أن الجمل المفتحة بالقول - إذا كانت مرتباً بعضها على بعض في المعنى - فلا فصح أن لا يوتى فيها بحرف اكتفاء بالترتيب المعنوي ، وقد جاء في سورة الشعراء من ذلك كثير ، بل القرآن مملوء منه ، و(سبحان) قيل : إنه مصدر ، وفعله - سبح - مخففاً بمعنى نزه ، ولا يكاد يستعمل إلا مضافاً ، إما للمفعول أو الفاعل منصوباً باضمار فعل وجوبا ، وقوله :

سبحانه ثم سبحانا نعوذ به وقبلنا سبح الجودي والجمد

شاذ كقوله : * سبحانك اللهم ذا السبحان * وبحيئه منادى بمازعمة الكسائي - ولا حجة له - وذهب جماعة إلى أنه علم للتسبيح - بمعنى التنزيه - لا مصدر سبح - بمعنى قال : سبحان الله - لتلايل زم الدور (١) ولأن مدلول ذلك لفظ - ومدلول هذا معنى - واستدل على ذلك بقوله :

قد قلت لما جاءني غره سبحان من علقمة الفاخر

إذ لولا أنه عُلِّمَ لوجب صرفه . لأن الالف والنون في غير الصفات إنما تنع مع العلية ، وأجيب بأن - سبحان - فيه على حذف المضاف إليه أي - سبحان الله - وهو مراد للعلم به ، وأبقى المضاف على حاله مراعاة لأغلب أحواله - وهو التجرد عن التنوين - وقيل : (من) زائدة والاضافة لما بعدها على التهم والاستهزاء به ، ومن الغريب قول بعض : إن معنى (سبحانك) تنزيه لك بعد تنزيه ، كما قالوا في - ليلى - إجابة بعد إجابة ، ويلزم على هذا ظاهراً أن يكون مثني ومفرد - سبحا - وأن لا يكون منصوباً - بل مرفوع - وأنه لم تسقط النون للاضافة وإنما التزم فتحها ، وبالسبحان الله تعالى لمن يقول ذلك ، والغرض من هذا الجواب الاعتراف بالعجز عن أمر الخلافة ، والقصور عن معرفة الاسماء على أبلغ وجه كأنهم قالوا : لا علم لنا إلا ما علمتنا - ولم تعلنا الاسماء - فكيف نعلمها ؟ وفيه إشعار بأن سؤا لهم لم يكن إلا استفساراً ، إذ لا علم لهم إلا من طريق التعليم ، ومن جملته عليهم بحكمة الاستخلاف بما تقدم - فهو بطريق التعليم أيضاً - فالسؤال المترتب هو عليه سؤال مستفسر لامعترض وثناء عليه تعالى بما أفاض عليهم مع غاية التواضع ومراعاة الأدب وترك الدعوى ، ولهذا كله لم يقولوا - لا علم لنا بالاسماء - مع أنه كان مقتضى الظاهر ذلك ، ومن زعم عدم العصمة جعل هذا توبة ، والانصاف أنه يشبهها ولكن

(١) لأن التسبيح بمعنى أن يقال : سبحان الله فرع على سبحان الله فيكون فرعا له - والعلم بعد الجنس - وهل هذا إلا دور ؟ اهـ منه

لا عن ذنب مخل بالعصاة بل عن ترك أولى بالنسبة إلى علو شأنهم ورفعة مقامهم إذ اللائق بحالهم على العلات أن يتركوا الاستفسار ويقفوا مترصدين لأن يظهر حقيقة الحال. و (ما) عند الجمهور موصولة حذف عائدها وهي إما في موضع رفع على البدل أو نصب على الاستثناء. وحكي ابن عطية عن الزهراوى أنها في موضع نصب. (علمتنا) ويتكلف لتوجيهه بأن الاستثناء منقطع، (إلا) بمعنى لكن. و (ما) شرطية والجواب محذوف كأنهم نفوا أو لاسائر العلوم ثم استدرکوا أنه في المستقبل أى شئ. عليهم علوه ويكون ذلك أبلغ في ترك الدعوى كما لا يخفى ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ٣٢﴾ تذييل يؤكده مضمون الجملة السابقة، ولما نفوا العلم عن أنفسهم أثبتوه لله تعالى على أكمل أو صافه وأردفوه بالوصف بالحكمة لما تبين لهم ما تبين. وأصل الحكمة المنع ومنه حكمة الدابة لأنها تمنعها عن الاعوجاج، وتقال للعلم لأنه يمنع عن ارتكاب الباطل، ولا تقان الفعل لمنعه عن طرق الفساد والاعتراض - وهو المراد ههنا - لئلا يلزم التكرار، فعنى الحكيم ذو الحكمة، وقيل: المحكم لمبدعاته، قال في البحر: وهو على الأول صفة ذات، وعلى الثاني صفة فعل، والمشهور أنه إن أريد به (العليم) - كان من صفات الذات أو الفاعل لما لا اعتراض عليه كان من صفات الفعل فافهم. وقدم سبحانه الوصف بالعلم على الوصف بالحكمة لمناسبة ما تقدم من (أنبئني) و (لا أعلم لنا) ولأن الحكمة لا تبعد عن العلم وليكون آخر مقالاتهم مخالفاً لما يتوهم من أولها، و (أنت) يحتمل أن يكون فصلاً - لا محل له على المشهور - يفيد تأكيد الحكم، والقصر المستفاد من تعريف المسند، وقيل: هو تأكيد لتقرير المسند إليه، ويسوغ في التابع ما لا يسوغ في المتبوع. وقيل: مبتدأ خبره مابعد، و (الحكيم) إما خبر بعد خبر أو نعت له وحذف متعلقهما لافادة العموم، وقد خصهما بعض فقال: (العليم) بما أمرت ونهيت (الحكيم) فيما قضيت وقدرت والعموم أولى.

﴿قَالَ يَسَادُ أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ نادى سبحانه آدم باسمه العلم كما هو عادته جل شأنه مع أنبيائه ما عدا نبينا ﷺ حيث ناداه (يا أيها النبي) و (يا أيها الرسول) لعلو مقامه ورفعة شأنه إذ هو الخليفة الأعظم، والسر في إيجاد آدم. ولم يقل سبحانه أنبئني كما وقع في أمر الملائكة مع حصول المراد معه أيضاً، وهو ظهور فضل آدم لإبانة لما بين الرتبين من التفاوت، وإنباء للملائكة بأن علمه عليه السلام واضح لا يحتاج إلى ما يجري مجرى الامتحان وأنه حقيق أن يعلم غيره أو لتكون له عليه السلام منة التعليم كاملة حيث أقيم مقام المفيد وأقيم مقام المستفيد منه، أو لئلا تستولى عليه الهيبة فإن إنباء العالم ليس كإنباء غيره. والمراد بالإنباء هنا الإعلام لا مجرد الاخبار كما تقدم. وفيه دليل لمن قال إن علوم الملائكة وكالاتهم تقبل الزيادة، ومنع قوم ذلك في الطبقة العليا منهم، وحل عليه (وما منا إلا له مقام معلوم) وأفهم كلام البعض منع حصول العلم المرقى لهم فلعل ما يحصل علم قال: لا حال والفرق ظاهر لمن له ذوق، وقرأ ابن عباس (أنبئهم) بالهمز وكسر الهاء - وأنبيهم - بقلب الهمزة ياء، وقرأ الحسن - أنبهم - كأعظمهم. والمراد بالاسماء ما عجزوا عن علمها واعترفوا بالقصور عن بلوغ مرتبتها، والضمير عائده على المعروضين على ما تقدم ﴿فَلْيَا أَنْبَاءَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ عطف على جملة محذوفة والتقدير - فأنبأهم بها - (فلما أنبأهم) الخ، وحذفت لفهم المعنى، وإظهار الاسماء في موقع الاضمار لاظهار كمال العناية بشأنها مع الإشارة إلى أنه عليه السلام - أنبأهم بها - على وجه التفصيل دون الاجمال. وعليهم بصدقه من القرائن الموجهة له والامرأ أظهر من أن يخفى، ولا يبعد إن عرفهم سبحانه الدليل على ذلك واحتمال أن يكون لكل صنف منهم لغة أو معرفة بشئ. ثم حضر جميعهم

فعرّف كل صنف إصابته في تلك اللغة أو ذلك الشيء بعيد ■

﴿ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ٣٣ ﴾

جواب لا (ما) وتقرير لما مر من الجواب الاجمالي واستحضار له على وجه أبسط من ذلك وأشرح . ولا يخفى ما في الآية من الإيجاز ، إذ كان الظاهر (أعلم غيب السموات والأرض) وشهادتهما (وأعلم ما كنتم تبذرون وما كنتم تكتمون) وما ستبدون وتكتمون ، إلا أنه سبحانه اقتصر على (غيب السموات والأرض) لأنه يعلم منه شهادتهما بالاولى ، واقتصر من الماضي على المكتموم لأنه يعلم منه البادى كذلك - وعلى المبدأ من المستقبل - لأنه قبل الوقوع خفي . فلافرق بينه وبين غيره من خفياته - وتغيير الأسلوب حيث لم يقل : وتكتمون - لعله لإفادة استمرار الكتمان - فالمعنى : أعلم ما تبذرون قبل أن تبدوه وأعلم ما تستمرون على كتمانها ، وذكر السالكين أن كلمة - كان - صلة غير مفيدة لشيء إلا محض التأكيد المناسب للكتمان ، ثم الظاهر من الآية العموم ومع ذلك (ما لا تعلمون) أعم مفهوماً لشموله - غيب الغيب - الشامل لذات الله تعالى وصفاته - وخصها قوم - فمن قائل : (غيب السموات) أكل آدم وحواء من الشجرة . وغيب (الأرض) قتل قابيل هابيل . ومن قائل : ﴿ الأول ﴾ ما قضاه من أمور خلقه ﴿ والثاني ﴾ ما فعلوه فيها بعد القضاء ، ومن قائل : ﴿ الأول ﴾ ما غاب عن المقرين مما استأثر به تعالى من أسرار الملكوت الأعلى ﴿ والثاني ﴾ ما غاب عن أصفياه من أسرار الملك الأدنى وأمور الآخرة ، والاولى - وما أبدوه - قبل قولهم (أتجعل فيها) وما كتموه ، قولهم : لن يخلق الله تعالى أكرم عليه منا ، وقيل : ما أظهره بعد من الامتثال . وقيل : ما أسرّه إبليس من الكبر ، وإسناد الكتم إلى الجميع حينئذ من باب - بنو فلان قتلوا فلاناً والقاتل واحد منهم - ومعنى الكتم على كل حال عدم إظهار ما في النفس لأحد ممن كان في الجمع ، وليس المراد أنهم كتموا الله تعالى شيئاً بزعمهم - فان ذلك لا يكون حتى من إبليس - وأبدى سبحانه العامل في (ما تبذرون) الخ اهتماماً بالأخبار بذلك المرهب لهم - والظاهر عطفه على الاول - فهو داخل معه تحت ذلك القول ، ويحتمل أن يكون عطفاً على جملة (ألم أقل) فلا يدخل حينئذ تحته ■

﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ ﴾ الظرف متعلق بمقدر دل عليه الكلام - كانوا قادوا وأطاعوا - والعطف

من عطف القصة على القصة وفي كل تعداد النعمة - مع أن الاول تحقيق للفضل وهذا اعتراف به - ولا يصح عطف الظرف على الظرف بناءً على اللاتق الذي قدمناه لاختلاف الوقتين . وجوز على أن نصب السابق بمقدر ، والسجود في الأصل تذلل مع انخفاض بانحناء وغيره ، وفي الشرع وضع الجبهة على قصد العبادة - وفي المعنى المأمور به هنا خلاف - فقيل : المعنى الشرعي ، والمسجود له في الحقيقة هو الله تعالى - وآدم إمّا قبله أو سبب - واعتراض بأن لو كان كذلك ما امتنع إبليس . وبأنه لا يدل على تفضيله عليه السلام عليهم . وقوله تعالى : (أرأيتك هذا الذي كرمت على) يدل عليه - ألا ترى أن الكعبة ليست بأكرم من سجد إليها - وأجيب بالتباس الأمر على إبليس ، وبأن التكريم يجعله جهة لهذه العبادة دونهم ، ولا يخفى ما فيه من الدلالة على عظمة الشأن - كما في جعل الكعبة قبله من بين سائر الأماكن - ومن الناس من جوز كون المسجود له آدم عليه السلام حقيقة مدعياً أن السجود للخلق - إنما منع في شرعنا - وفيه أن السجود الشرعي عبادة ، وعبادة غيره سبحانه شرك محرم في جميع الأديان والازمان - ولا أراها حلت في عصر من الأعصار . وقيل : المعنى اللغوي - ولم يكن فيه وضع

الجباه- بل كان مجرد تذلل وانقياد . فاللام إما باقية على ظاهرها . وإما بمعنى -إلى- مثلها في قول حسان رضى الله عنه :
 أليس أول من صلى (لقبلكم) وأعرف الناس بالقرآن والسنة
 أو للسببية، مثلها في قوله تعالى : (أقم الصلاة لدلوك الشمس) وحكمة الأمر بالسجود إظهار الاعتراف
 بفضله عليه السلام ، والاعتذار عما قالوا فيه مع الإشارة إلى أن حق الاستاذ على من علمه حق عظيم . وغير
 سبحانه الأسلوب حيث قال أولا : (وإذا قال ربك) وهنا (وإذا قلنا) - بضمير العظمة - لأن في الأول خلق
 آدم واستخلافه ، فناسب ذكر الربوبية مضافا إلى أحب خلقائه إليه - وهنا المقام مقام إيراد أمر يناسب العظمة -
 وأيضا في السجود تعظيم ، فلما أمر بفعله لغيره أشار إلى كبريائه الغنية عن التعظيم : وقرأ أبو جعفر بضم تاء
 (الملائكة) اتباعا لضم الجيم ، وهي لغة أزدشنوأة وهي لغة غربية عربية - وليست بخطأ كما ظن الفارسي - فقد
 روى أن امرأة رأت بناتها مع رجل ، فقالت - أفي السوا أنتن - تريد أفي السوا أنتن .

(فَسَجِدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ) الفاء لافادة مسارعته في الامتثال وعدم تثبطهم فيه ، و (إبليس) اسم أعجمي ممنوع
 من الصرف للعلمية والعجمة ، ووزنه - فعيل - قاله الزجاج . وقال أبو عبيدة وغيره : إنه عربي مشتق من
 الابل اس وهو الابتعاد من الخير أو اليأس من رحمة الله تعالى ، ووزنه على هذا مفعيل ، ومنعه من الصرف حينئذ
 لكونه لا نظيره في الاسماء ، واعترض بأن ذلك لم يعد من موانع الصرف مع أن له نظائر - كاحليل وإكيل - وفيه
 نظر ، وقيل : لانه شبيه بالاسماء الأعجمية إذ لم يسم به أحد من العرب ، وليس بشيء . واختلف الناس فيه ،
 هل هو من الملائكة أم من الجن ؟ فذهب إلى الثاني جماعة مستدلين بقوله تعالى : (لا إبليس كان من الجن) وبأن
 الملائكة لا يستكبرون وهو قد استكبر ، وبأن الملائكة - كما روى مسلم عن عائشة رضى الله تعالى عنها - خلقوا
 من النور ، وخلق الجن (من مارج من نار) وهو قد خلق مما خلق الجن كما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنه : (أنا
 خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) وعد تركه السجود - إباء واستكباراً حينئذ - إما لانه كان ناشئا
 بين الملائكة مغموراً بالآلوف منهم فغلبوا عليه وتناوله الامر ولم يمثل ، أو لأن الجن أيضا كانوا مأمورين
 مع الملائكة ، لكنه استغنى بذكرهم لمزيد شرفهم عن ذكر الجن ، أو لانه - عليه اللعنة - كان مأموراً صريحا لا
 ضمنا كما يشير إليه ظاهر قوله تعالى : (إذا أمرتكم) وضمير (فسجدوا) راجع للمأمورين بالسجود . وذهب جمهور
 العلماء من الصحابة والتابعين إلى الاول مستدلين بظاهر الاستثناء - وتصحيحه بما ذكر تكلف - لانه وإن كان
 واحداً منهم لكن كان رئيسهم ورأسهم . كانطقت به الآثار - فلم يكن مغموراً بينهم ، ولأن صرف الضمير إلى مطلق
 المأمورين مع أنه في غاية البعد لم يثبت . إذ لم ينقل أن الجن سجدوا لآدم سوى إبليس ، وكونه مأموراً صريحا
 الآية غير صريحة فيه - ودون إثباته خرط القتاد - واقتضاء ما ذكر من الآية كونه من جنس الجن ممنوع لجواز
 أن يراد كونه منهم فعلا ، وقوله تعالى : (ففسق) كاليان له ، ويجوز أيضا أن يكون (كان) بمعنى صار - كما روى أنه
 مسخ بسبب هذه المعصية - فصار جنيا - كما مسخ اليهود فصاروا قردة وخنازير - سلينا ، لكن لا منافاة بين
 كونه جنّا وكونه ملوكا ، فان الجن - كما يطلق على ما يقابل الملك - يقال على نوع منه على ما روى عن ابن
 عباس رضى الله تعالى عنهما وكانوا خزنة الجنة أو صاغة حلهم . وقيل : صنف من الملائكة لا تراهم الملائكة مثلنا ،
 أو أنه يقال للملائكة جن أيضا - كما قاله ابن إسحاق - لاجتنانهم واستتارهم عن أعين الناس ، وبذلك

فسر بعضهم قوله تعالى : (وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا) وورد مثله في كلام العرب . فقد قال الأعشى في سيدنا سليمان عليه السلام :

وسخر من جن الملائك تسعة قياما لديه يعملون بلا أجر

وكون الملائكة لا يستكبرون - وهو قد استكبر - لا يضر ، إما لأن من الملائكة من ليس بمعصوم - وإن كان الغالب فيهم العصمة على العكس منا - وفي عقيدة أبي المعين النسفي ما يؤيد ذلك . وإما لأن إبليس سلبه الله تعالى الصفات الملكية وألبسه ثياب الصفات الشيطانية - فعصى عند ذلك - والمملك مادام ملكا لا يعصى .

■ ومن ذا الذي يأمي لا يتغير ■ وكونه مخلوقا من نار وهم مخلوقون من نور غير ضار أيضاً - ولا قادح في ملكيته - لأن النار والنور متحدان المادة بالجنس واختلافهما بالعوارض ، على أن ما في أثر عائشة رضي الله تعالى عنها من خالق الملائكة من النور جار مجرى الغالب - وإلا خالفه كثير من ظواهر الآثار - إذ فيها أن الله تعالى خلق ملائكة من نار وملائكة من ثابج وملائكة من هذا وهذه ، وورد أن تحت العرش نهراً إذا اغتسل فيه جبريل عليه السلام وانتفض يخلق من كل قطرة منه ملك ■ وأفهم كلام البعض أنه يحتمل أن ضرباً من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات - وإنما يخالفهم بالعوارض والصفات - كالبررة والفسقة من الانس - والجن يشملهما - وكان إبليس من هذا الصنف ، فعده ماشئت من - ملك ، وجن ، وشيطان - ، وبذلك يحصل الجمع بين الأقوال والله تعالى أعلم بحقيقة الحال ■ ثم المشهور أن الاستثناء متصل إن كان من الملائكة ، ومنقطع إن لم يكن منهم ، وقد علمت تكلفهم لاتصاله

مع قولهم بالثاني ، وقد شاع عند النحاة والأصوليين أن المنقطع هو المستثنى من غير جنسه ، والمتصل هو المستثنى من جنسه ■ قال القرافي في العقد المنظوم : وهو غلط فيهما ، فان قوله تعالى : (لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة) (ولا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى) (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ) الاستثناء فيه منقطع مع أن المستثنى من جنس ما قبله فيبطل الحدان ، والحق أن المتصل ما حكم فيه على جنس ما حكمت عليه أولاً بنقيض ما حكمت به - ولابد من هذين القيدين - فتى انخرم أحدهما فهو منقطع بأن كان غير الجنس - سواء حكم عليه بنقيضه أو لا - نحو رأيت القوم إلا فرسا ، فالمنقطع نوعان ، والمتصل نوع واحد ، ويكون المنقطع كنقيض المتصل ، فان نقيض المركب بعدم أجزائه ، فقوله تعالى : (لا يذوقون) النخ منقطع بسبب الحكم بغير النقيض ، لأن نقيضه ذاقوه فيها - وليس كذلك - وكذلك (إلا أن تكون تجارة) لأنها لا توكل بالباطل - بل بحق - وكذلك (إلا خطأ) لأنه ليس له القتل مطلقاً - وإلا لكان مباحاً - فتتوعد المنقطع حينئذ إلى ثلاثة ■ الحكم على الجنس بغير النقيض ، والحكم على غيره به أو بغيره ، والمتصل نوع واحد - فهذا هو الضابط - وقيل : العبرة بالاتصال والانفصال الدخول في الحكم وعدمه لافي حقيقة اللفظ وعدمه ■ فتأمل ترشد ■

وأفهم كلام القوم - نفعنا الله تعالى بهم - أن جميع المخلوقات علويها وسفليها سعيدها وشقيها مخلوق من الحقيقة المحمدية صلى الله تعالى عليه وسلم كما يشير إليه قول النابلسي قدس سره دافعا ما يرد على الظاهر :

طه النبي تكونت من نوره كل الخليقة ثم لو ترك القطا

وفي الآثار ما يؤيد ذلك ، إلا أن الملائكة العلويين خلقوا منه عليه الصلاة والسلام من حيث الجمال ■ وإبليس من حيث الجلال ■ ويؤيد هذا بالآخرة إلى أن إبليس مظهر جلال الله سبحانه وتعالى ■ ولهذا كان منه ما كان ولم يحزع ولم يتدم ولم يطلب المغفرة لعلمه أن الله تعالى يفعل ما يريد وأن ما يريد سببانه هو الذي

تقتضيه الحقائق . فلا سبيل إلى تغييرها وتبديلها ، واستشعر ذلك من ندائه بابلوس - ولم يكن اسمه من قبل - بل كان اسمه عزازيل ، أو الحرث ، وكنيته أبامرة - ووراء ذلك ما لم يمكن كشفه - والله تعالى (يقول الحق وهو يهدي السبيل) وفي قوله تعالى : ﴿ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ٢٤ ﴾ نوع إشارة إلى بعض ما ذكره . والجملة استئناف جواب لمن قال مافعل ، وقيل : إن الفعلين الأولين في موضع نصب على الحال أي آيا مستكبرا (وكان من الكافرين) مستأنف أو في موضع الحال ، وقيل : الجمل الثلاث تذييل بعد تذييل ، والاباء الامتناع مع الأنفة والتمكن من الفعل . ولهذا كان قولك - أبي زيد الظلم أبلغ من لم يظلم - ولا فائدة الفعل النفي صح بعده الاستثناء المفرغ (يا أبي الله إلا أن يتم نوره) وقوله :

أبي الله إلا عدله ووفاءه فلا النكر معروف ولا العرف ضائع

والفعل منه - أبي - بالفتح ، وعليه لا يكون ي أبي قياسيا . وقد سمع - أبي - كرضي فالمضارع حينئذ قياسي والمفعول هنا محذوف أي السجود ، والاستكبار - التكبر وهو مما جاء فيه استفعال بمعنى تفعل ، وقيل : التكبر أن يرى الشخص نفسه أكبر من غيره وهو مذموم وإن كان أكبر في الواقع ، والاستكبار طلب ذلك بالتشبع ، وقدم الاباء عليه وإن كان متأخرا عنه في الرتبة لأنه من الأحوال الظاهرة بخلاف الاستكبار فانه نفساني . أولان المقصود الاخبار عنه بأنه خالف حاله حال الملائكة فناسب أن يبدأ أولا بتأكيد ما حكم به عليه في الاستثناء أو بإنشاء الاخبار عنه بالمخالفة فبدأ بذلك على أبلغ وجه - وكان على بابها - والمعنى كان في علم الله تعالى من الكافرين أو كان من القوم الكافرين الذين كانوا في الأرض قبل خلق آدم ، وقيل : بمعنى صار وهو مما أثبتته بعض النحاة قال ابن فورك : وترده الأصول ولأنه كان الظاهر حينئذ فكان بالفاء ثم أن كفره ليس لترك الواجب كما زعم الخوارج متمسكين بهذه الآية لانه لا يوجب ذلك في ملتنا على ما دلت عليه القواطع ، وإيجابه قبل ذلك غير مقطوع به بل باستقبحه أمر الله تعالى بالسجود لمن يعتقد أنه خير منه وأفضل - كما يدل عليه الاباء والاستكبار - وقال أبو العالية : معنى (من الكافرين) من العصاة ثم الظاهر أن كفره كان عن جهل بأن استرد سبحانه منه ما أعاره من العلم الذي كان مرتديا به حين كان طاموس الملائكة - وأظافير القضاء إذا حكمت أدمت ، وقسى القدر إذا رمت أصمت -

وكان سراج الوصل أزهر بيننا فهبت به ريح من البين فانطفي

وقيل : عن عناد حمله عليه حب الرياسة والاعجاب بما أوتي من النفاسة ولم يدر المسكين إنه لو امتثل ارتفع قدره وسما بين الملا الاسمي فخره ولكن

إذا لم يكن عون من الله للفتي فأول ما يجني عليه اجتهداه

وكم أقت هذه القصة جفونا ، وأراقت من العيون عيونا فان إبليس كان مدة في دلال طاعته يخال في رداء مرافقته ثم صار إلى ماترى وجرى مابه القلم جرى

وكناوليلي في صعود من الهوى فلما توافينا ثبت وزات

ومن هنا قال الشافعية والاشعرية - بوقولهم أقول - في هذه المسألة : إن العبرة بالايان الذي يوافي العبد عليه ويأتي متصفا به في آخر حياته وأول منازل آخرته ، ولذا يصح أنا مؤمن إن شاء الله تعالى بالشك ، ولكن ليس في الايمان الناجز بل في الايمان الحقيقي المعبر عند الموت وختم الأعمال ، وقد صح عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه - كما أورده الزرقاني - إن من تمام إيمان العبد أن يستثنى إذ عواقب المؤمنين مغيبة عندهم (وهو القاهر فوق

عباده) وفي الصحيح عن جابر « كان ﷺ يكثر من قوله يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك » وخبر « من قال أنا مؤمن إن شاء الله تعالى فليس له من الاسلام نصيب » موضوع باتفاق المحدثين، وأنا مؤمن بغيره إن شاء الله تعالى، هذا واعلم أن الذي تقتضيه هذه الآية الكريمة، وكذا التي في الاعراف، وبني إسرائيل، والكهف، وطه أن سجود الملائكة ترتب على الامر بالتنجيز الوارد بعد خلقه ونفخ الروح فيه، وهو الذي يشهد له النقل والعقل إلا أن ما في الحجر من قوله تعالى: (وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنون فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فسجد الملائكة كلهم أجمعون) وكذا ما في ص - تستدعي ظاهراً ترتبه على ما فيها من الامر التعليقي من غير أن يتوسط بينهما شيء غير الخلق وتوابعه، وبه قال بعضهم، وحمل ما في تلك الآيات من الامر على « كناية الامر التعليقي بعد تحقق المعلق به إجمالاً فإنه حينئذ يكون في حكم التنجيز، و (ثم) في آية - الاعراف - للتراخي الرتبى، أو التراخي في الأخبار، أو يقال: إن الامر التعليقي لما كان قبل تحقق المعلق به بمنزلة العدم في عدم إيجاب المأمور به جعل كأنه إنما حدث بعد تحققه، فحكي على صورة التنجيز، ولما رأى بعضهم أن هذا مؤد إلى أن ما جرى في شأن الخلافة - وما قالوا! وما سمعوا - إنما جرى بعد السجود المسبوق بمعرفة جلالة قدره عليه السلام، وخروج إبليس من البين باللعن، وبعد مشاهدتهم لكل ذلك وهو خرق لقضية النقل بل خرق في العقل اضطر إلى القول بأن السجود كان مرتين، وهيات لا يصلح العطار ما أفسد الدهر، فالحق الحقيق ما دلت عليه هاتيك الآيات، وما استدلل به المخالف لا ينتهز دليلاً لأن الشرط إن كان قيداً للجزاء كان معناه على تقدير صدق - إذا سويته - أطلب بناء على أن الشرط قيد للطلب على ما صرح به العلامة التفتازاني من أن معنى قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه أي على تقدير صدق إن جاءك زيد أطلب منك إكرامه، وإن كان الحكم بين الشرط والجزاء فالجزاء الطلبي لا بد من تأويله بالخبر أي يستحق أن يقال في حقه أكرمه، وعلى التقديرين كان مدلول (فقعوا له ساجدين) طلباً استقبالياً لاحقاً فلا يلزم تحقق الامر بالسجود قبل التسوية، نعم لو كان الشرط قيداً للطلب لالطلب يكون المعنى الطلب في الحال للسجود وقت التسوية فيفيد تقدم الامر على التسوية، وقول مولانا الرازي قدس سره: إن الآية كما تدل على تقدم الامر بالسجود على التسوية تفيد أن التعليم والابناء كان بعد السجود لأنها تدل على أن آدم عليه السلام كما صار حياً صار مسجوداً للملائكة لأن الفاء في (فقعوا) للتعقيب لا يخفى ما فيه لأن الفاء للسببية للعطف، وهو لا يقتضي التعقيب كما في قوله تعالى: (إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا)، وقوله سبحانه: (فلقى آدم من ربه كلمات)، ومن الناس من حمل نفخ الروح في الآية على التعليم لما اشتهر أن العلم حياة والجهل موت، وأنت في غنى عنه، والله الموفق.

﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ عطف على - إذ قلنا - بتقدير إذا وبدونه أو على - قلنا - والزمان ممتد واسع للقولين، وتصدير الكلام بالنداء لتنبية المأمور لما يلقى إليه من الامر وتحريكه لما يخاطب به إذ هو من الامور التي ينبغي أن يتوجه إليها، و(اسكن) أمر من السكنى بمعنى اتخاذ المسكن لا من السكون ترك الحركة إذ ينافيه ظاهراً (حيث شئتما) وذكر متعلقه بدون في وليس بمكان مبهم و(أنت) تؤكد للسكنى في (اسكن) والمقصد منه بالذات صحة العطف إذ لولاه لزم العطف على الضمير المتصل بلا فصل وهو ممتنع في الفصيح على الصحيح، وإفادة تقرير المتبوع مقصودة تبعاً، وصح العطف مع أن المعطوف لا يباشره فعل الامر لانه وقع تابعاً، ويغتفر فيه ما لا يغتفر في المتبوع، وقيل: هناك تغليبان تغليب المخاطب على الغائب والمذكر على المؤنث، ولكون

التغليب مجازاً ومعنى السكون والامر موجوداً فيها حقيقة خفي الامر، فاما أن يلتزم أن التغليب قد يكون مجازاً غير لغوي بأن يكون التجوز في الاسناد، أو يقال إنه لغوي لأن صيغة الامر هنا للبخاطب وقد استعملت في الاعم، وللتخلص عن ذلك قيل: إنه معطوف بتقدير فليسكن، وفيه أنه حينئذ يكون من عطف الجملة على الجملة فلا وجه للتأكيد، والامر يحتمل أن يكون للإباحة - كاصطادوا - أو أن يكون للوجوب كما أن النهي فيما بعد للتحريم، وإثاره على - اسكنوا - للتنبيه على أنه عليه السلام المقصد بالحكم في جميع الاوامر وهي تبع له كما أنها في الحلقة كذلك، ولهذا قال بعض المحققين: لا يصح إيراد - زوجك - بدون العطف بأن يكون منصوباً على أنه مفعول معه، و- الجنة في المشهور دار الثواب للمؤمنين يوم القيامة لأنها المتبادرة عند الاطلاق ولسبق ذكرها في السورة، وفي ظواهر الآثار ما يدل عليه، ومنها ما في الصحيح من حاجة آدم وموسى عليهما السلام فهي إذن في السماء حيث شاء الله تعالى منها، وذهب المعتزلة - وأبو مسلم الاصفهاني - وأناس إلى أنها جنة أخرى خلقها الله تعالى امتحاناً لآدم عليه السلام وكانت بستاناً في الارض بين فارس وكرمان، وقيل: بأرض عدن، وقيل: بفلسطين كورة بالشام ولم تكن الجنة المعروفة، وحملوا الهبوط على الانتقال من بقعة إلى بقعة كما في (اهبطوا مصر) أو على ظاهره، ويجوز أن تكون في مكان مرتفع قالوا: لأنه لا نزاع في أنه تعالى خلق آدم في الارض ولم يذكر في القصة أنه نقله إلى السماء ولو كان نقله إليها لكان أولى بالذكر ولأنه سبحانه قال في شأن تلك الجنة وأهلها (لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً إلا قِيلاً سَلَاماً) و(لا لغوا فيها ولا تأثيماً) (وما هم منها بمخرجين) وقد لغا إبليس فيها وكذب وأخرج منها آدم وحواء مع إدخالهما فيها على وجه السكنى لا كإدخال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة المعراج - ولأن جنة الخلد دار للنعيم وراحة وليست بدار تكليف، وقد كلف آدم أن لا يأكل من الشجرة ولأن إبليس كان من الكافرين وقد دخلها للوسوسة ولو كانت دار الخلد ما دخلها ولا كاد لأن الاكابر صرحوا بأنه لو جرى بالكافر إلى باب الجنة لتمزق ولم - دخلها لأنه ظلمة وهي نور ودخوله مستتر - في الجنة على ما فيه - لا يفيد، ولأنها محل تطهير فكيف يحسن أن يقع فيها العصيان والمخالفة ويحل بها غير المطهرين ولأن أول حمل حواء كان في الجنة على ما في بعض الآثار ولم يرد أن ذلك الطعام اللطيف يتولد منه نطفة هذا الجسد الكشيف، والتزام الجواب عن ذلك كله لا يخلو عن تكلف، والتزام ما لا يلزم - وما في حيز الحاجة يمكن حمله على هذه الجنة وكون حملها على ما ذكره مجرى الملاعبة بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين - غير مسلم، وقيل: كانت في السماء وليست دار الثواب بل هي جنة الخلد - وقيل: كانت غيرهما ويرد ذلك أنه لم يصح أن في السماء بساتين غير بساتين الجنة المعروفة، واحتمل أنها خلقت إذ ذاك ثم اضمحلت بما لا يقدم عليه منصف، وقيل: الكل يمكن والله تعالى على ما يشاء تقدير - والادلة متعارضة، فالاحوط والاسلم هو الكف عن تعيينها والقطع به، وإليه مال صاحب التأويلات، والذي ذهب إليه بعض ساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم أنها في الأرض عند جبل الياقوت تحت خط الاستواء - ويسمونها جنة البرزخ - وهي الآن موجودة وإن العارفين بدخلوها اليوم بأرواحهم لا بأجسامهم ولو قالوا: إنها جنة المأوى - ظهرت حيث شاء الله تعالى وكيف شاء كما ظهرت لنبيين عليه السلام على ما ورد في الصحيح في عرض حائط المسجد لم يبعد على مشربهم ولو أن قائلنا قال بهذا قلنا قلنا به لكن للتفرد في مثل هذه المطالب آفات. وكما اختلف في هذه الجنة اختلف في وقت خلق زوجها عليه السلام، فذكر السدي عن ابن مسعود. وابن عباس. وناس من الصحابة رضي الله تعالى عنهم أن الله تعالى لما أخرج إبليس من الجنة وأسكنها آدم بقي فيها وحده وما كان معه من يستأنس به فألقى الله تعالى عليه النوم ثم أخذ ضلعاً من جانبه الأيسر ووضع مكانه الحما وخلق حواء منه فلما استيقظ وجدها

عند رأسه قاعدة فساها من أنت؟ قالت: امرأه قال: ولم خلقت؟ قالت: لتسكن إلى فقالت الملائكة تجربة لعله: من هذه؟ قال: امرأة قالوا: لم سميت امرأة؟ قال: لأنها خلقت من المراء فقالوا: ما اسمها؟ قال: حواء قالوا: لم سميت حواء؟ قال: لأنها خلقت من شيء حي . وقال كثيرون - ولعل أقول بقولهم - إنها خلقت قبل الدخول ودخلا معا ، وظاهر الآية الكريمة يشير إليه وإلا توجه الأمر إلى معدوم وإن كان في علمه تعالى موجوداً ، وأيضاً في تقديم (زوجك) على (الجنة) نوع إشارة إليه وفي المثل ، الرفيق قبل الطريق . وأيضاً هي مسكن القلب ، والجنة مسكن البدن ، ومن الحكمة تقديم الأول على الثاني ، وأثر السدى - على ما فيه مما لا يخفى عليك - معارض بما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهم قال : بعث الله جنداً من الملائكة فحملوا آدم وحواء على سرير من ذهب كما تحمل الملوك ولباسهما النور حتى أدخلوهما الجنة فانه كما ترى يدل على خلقها قبل دخول الجنة ﴿ وَكُلًّا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا ﴾ الضمير المجرور للجنة على حذف مضاف أي من مطاعمها من ثمار وغير هاء فلم يحظر عليهم شيئاً إلا ما سياتي ، وأصل (كُلًّا) أكلهم بهمتين الأولى للوصل ، والثانية فاء الكلمة فحذفت الثانية لاجتماع المثليين حذف شنوداً وتبعث بالأولى لفوات الغرض ، وقيل : حذفاً معاً لكثرة الاستعمال - والرغد بفتح الغين - وقرأ النخعي - بسكونها - الهنئ الذي لا عناء فيه أو الواسع . يقال: رغد عيش القوم ، ورغد - بكسر الغين وضمها - كانوا في رزق واسع كثير ، وأرغد القوم أخصبوا وصاروا في رغد من العيش ، ونصبه على أنه نعت لمصدر محذوف ، أي أكلًا رغداً . وقال ابن كيسان : إنه حال بتأويل راغدين مرفهين ، و(حيث) ظرف مكان مبهم لازم للظرفية ، وإعرابها لغة بني فقعس ولا تكون ظرف زمان خلافاً للآخفش ، ولا يحزم بها دون (ما) خلافاً للفراء ، ولا تضاف للمفرد خلافاً للكسائي ؛ ولا يقال : زيد حيث عمرو - خلافاً للكوفيين - ويعتقب على آخرها الحركات الثلاث - مع الياء والواو والالف - ويقال : حايث على قلة - وهي هنا متعلقة بكلاً ، والمراد بها العموم لقربة المقام وعدم المرجح أي أي مكان من الجنة (شئتما) وأباح لهما الأكل كذلك إزاحة للعذر في تناول ما حظر . ولم تجعل متعلقة ب(اسكن) لأن عموم الأمكنة مستفاد من جعل - الجنة مفعولاً به له ، مع أن التكريم في الأكل من كل ما يريد منها لا في عدم تعيين السكنى ولأن قوله تعالى في آية أخرى : (وَكُلًّا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا) يستدعي ما ذكرنا ، وكذا قوله سبحانه :

﴿ وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ٣٥ ﴾ ظاهر هذا النهي التحريم ، والمنهى عنه الأكل من الشجرة ، إلا أنه سبحانه نهى عن قربانها مبالغة ، ولهذا جعل جل شأنه العصيان المرتب على الأكل مرتباً عليه ، وعدل عن فتناً إلى التعبير بالظلم الذي يطلق على الكبائر . ولم يكتبف بأن يقول : ظالمين ، بل قال : (من الظالمين) بناء على ما ذكرنا أن قولك : زيد من العالمين ، أبلغ من زيد عالم لجعله غريقاً في العلم أباً عن جد . وإن قلنا بأن (تكونا) دالة على الدوام ازدادت المبالغة ، ومن الناس من قال : لا تقرب - بفتح الراء - نهى عن التلبس بالشيء - وبضمها - بمعنى لا تدن منه ، وقال الجوهري : قرب - بالضم - يقرب قرباً دنواً وقربته - بالكسر - قرباناً دنوت منه . والتاء في (الشجرة) للوحدة الشخصية - وهو اللائق بمقام الإزاحة - وجاز أن يراد النوع ، وعلى التقديرين - اللام - للجنس - كما في الكشف - ووقع خلاف في هذه الشجرة ، فقيل : الحنطة . وقيل : النخلة . وقيل : شجرة الكافور - ونسب إلى على كرم الله تعالى وجهه - وقيل : التين ، وقيل : الحنظل ، وقيل : شجرة الحبة ، وقيل : شجرة الطبيعة والهوى (وقيل ، وقيل) والأولى عدم القطع والتعيين - كما أن الله تعالى لم يعينها

باسمها في الآية - ولا أرى ثمرة في تعيين هذه الشجرة - ويقال : فيها شجرة - بكسر الشين - وشيرة - بابدال الجيم ياءاً مفتوحة مع فتح الشين وكسرها - وبكل قرأ بعض ، وعن أبي عمرو أنه كره - شيرة - قائلًا : إن برابر دكة وسودانها يقرمون بها - ولا يخفى ما فيه ، والشجر ماله ساق أو كل ما تفرع له أغصان وعيدان ، أو أعم من ذلك لقوله تعالى : (شجرة من يقطين) وقوله تعالى : (فتكونا) إما مجزوم - بحذف النون - معطوفاً على (تقربا) فيكون منها عنه وكان على أصل معناها ، أو منصوب على أنه جواب للنهي كقوله سبحانه : (ولا تطغوا فيه فيحل) والنصب باضمار (أن) عند البصريين - وبالفاء نفسها - عند الجرمي ، وبالحذف عند الكوفيين - وكان - حينئذ بمعنى صار ، وأياً ما كان من تفهم سببية ما تقدم ليكونا (من الظالمين) أي الذين ظلموا أنفسهم بارتكاب المعصية أو نقصوا حظوظهم بمباشره ما يخل بالكرامة والنعيم أو تعدوا حدود الله تعالى ، ولعل القربان المنهى عنه الذي يكون سبباً للظلم المخل بالعصمة هو ما لا يكون مصحوباً بعذر - كالنسيان هنا مثلاً - المشار إليه بقوله تعالى : (فنبئهم ولم نجد له عزماً) فلا يستدعي حمل النهي على التحريم - والظلم - المقول بالتشكيك على ارتكاب المعصية عدم عصمة آدم عليه السلام - بالأكل المقرون بالنسيان - وإن ترتب عليه ما ترتب - نظراً إلى أن حسنات الأبرار سيئات المقربين - وللسيد أن يخاطب عبده بما شاء ، نعم لو كان ذلك غير مقرون بعذر كان ارتكابه حينئذ مخالفاً - ودون إثبات هذا خبط الفتاد - فإذا لا دليل في هذه القصة على عدم العصمة ، ولا حاجة إلى القول أن ما وقع كان قبل النبوة لا بعدها - كما يدعيه المعتزلة - القائلون بأن ظهوره مع علمه بالآسماء معجزة على نبوته إذ ذاك - وصدور الذنب قبلها جائز عند أكثر الأصحاب - وهو قول أبي هذيل وأبي علي من المعتزلة - ولا إلى حمل النهي على التنزيه والظلم على نقص الحظ مثلاً - والتزمه غير واحد - وقرئ - (تقربا) - بكسر التاء وهي لغة الحجازيين ، وقرأ ابن محيصن (هذي) بالياء (فَازَلَهَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا) أي حملها على الزلة بسببها ، وتحقيقه أصدر زلتها عنها وعن هذه مثلها في قوله تعالى : (وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة) والضمير على هذا للشجرة ، وقيل : أزلهما أي أذهبهما ، ويعضده قراءة حمزة فأزلهما وهما متقاربان في المعنى غير أن أزل يقتضي عثرة مع الزوال - والضمير حينئذ للجنة وعوده إلى الشجرة بتجوز ، أو تقدير مضاف - أي محلها - أو إلى الطاعة المفهومة من الكلام - بعيد ، وإزاله - عليه اللعنة - إياهما - عليهما السلام - كان بكذبه عليهما ومقاسمته على ما قص الله تعالى في كتابه ، وفي كيفية توسله إلى ذلك أقوال ، فقليل : دخل الجنة ابتلاء لآدم وحواء ، وقيل : قام عند الباب فناداهما ، وأفسد حالهما ، وقيل : تمثل بصورة دابة فدخل ولم يعرفه الخزنة ، وقيل : أرسل بعض أتباعه إليهما . وقيل : بينهما يتفرجان في الجنة إذ راعهما طاوس تجلى لهما على سور الجنة فندت حواء منه ، وتبعها آدم فوسوس لهما من وراء الجدار ، وقيل : توسل بحجة تسورت الجنة - ومشهور حكاية الحية - وهذان الأخيران يشيران إلى أنهما عند ساداتنا الصوفية إلى توسله من قبل الشهوة خارج الجنة ، وثانيهما إلى توسله بالغضب ، وتسور جدار الجنة عندهم إشارة إلى أن الغضب أقرب إلى الأفق الروحاني والحيز القلبي من الشهوة ، وقيل : توسله إلى ما توسل إليه إذ ذاك مثل توسله اليوم إلى إزاله من شاء الله تعالى وإضلاله ، ولا نعرف من ذلك إلا الهواجس والخواطر التي تفضي إلى ما تفضي ، ولا جزم عند كثير في دخول الشيطان في القلب بل لا يعقلونه ، ولهذا قالوا : خبر إن الشيطان - يجري من بني آدم مجرى الدم - محمول على الكناية عن مزيد سلطانه عليهم وانقيادهم له ، وكأنني بك تختار هذا القول ، وقال أبو منصور : ليس لنا البحث عن كيفية ذلك ، ولا نقطع القول بلا دليل ، وهذا من الانصاف بمكان ، وقرأ ابن مسعود

رضى الله تعالى عنه (فوسوس لها الشيطان عنها) والضمير في هذه القراءة - للشجرة - لا غير، وعوده إلى - الجنة - بتضمين الاذهاب ونحوه بعيد ﴿فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ أى من النعيم والكرامة أو من الجنة . ﴿والأول﴾ جار على تقدير رجوع ضمير (عنها) إلى - الشجرة - أو - الجنة - ﴿والثاني﴾ مخصوص بالتقدير الأول - لثلا يسقط الكلام . وقيل : أخرجهما من لباسهما الذى (كانا فيه) لأنهما لما أكلتاها فأتتهما ، وفى الكلام من التفخيم ما لا يخفى ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ - الهبوط - النزول، وعين المضارع تكسر وتضم، وقال المفضل : هو الخروج من البلد ، والدخول فيها من الأضداد - ويقال فى انحطاط المنزلة - والبعض فى الأصل مصدر بمعنى القطع ويطلق على الجزء ، وهو ككل ملازم للإضافة - لفظاً أو نية - ولا تدخل عليه اللام ، ويعود عليه الضمير مفرداً ومجموعاً - إذا أريد به جمع - والعدو - من - العداوة - مجاوزة الحد أو التباعداً والظلم ، ويطلق على الواحد المذكور ومن - عداه بلفظ واحد ، وقد يقال : - أعداء وعدوة - والخطاب لآدم وحواء ، لقوله تعالى : (قلنا اهبطا منها جميعاً) والقصة واحدة ، وجمع الضمير لتنزيلهما منزلة البشر كلهم ، ولما كان فى الأمر بالهبوط انحطاط رتبة المأمور لم يفتحه بالنداء - كما افتتح الأمر بالسكنى - واختار الفراء أن المخاطب - هما وذريتهما - وفيه خطاب المعدوم، والمأثور عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ومجاهد . وكثير من السلف - أنه هما وإبليس - واعترض بخروجه قبلهما ، وأجيب بأن الأخبار عما قال لهم مفارقة - على أنه لا مانع من المعية - وقيل : هم والحية ، واعترض بعدم تكليفها ، وأجيب بأن الأمر تكويني ، والجملة الاسمية منصوبة المحل على الحال المقدرة ، والحكم باعتبار الذرية - وإذا دخل إبليس والحية - كان الأمر أظهر، ولا يرد أنه كيف يقيد الأمر بالتعاضد - وهو منتهى عنه - لآنا نقول : بصرف توجه النظر عن القيد كون العداوة طبيعية - والأمور الطبيعية غير مكلف بها - وإن ظف فبالنظر إلى أسبابها ، وإذا جعل الأمر تكوينياً زال الإشكال - إلا أن فيه بعداً - وبعضهم يجعل الجملة مستأنفة على تقدير السؤال فراراً عن هذا السؤال - مع ما فى الاكتفاء بالضمير دون الواو فى الجملة الاسمية الحالية من - المقال - حتى ذهب الفراء إلى شدوده ، وإن كان التحقيق ما ذكره بعض المحققين أن الجملة الحالية لا تخلو من أن تكون من سبب ذى الحال أو أجنبية - فإن كانت من سببه لزمها العائد والواو - كجاء زيد - وأبوه منطلق - إلا ما شذ من نحو كلمته - فوه - إلى - فى - وإن أجنبية لزمها - الواو - نائبة عن العائد ، وقد يجمع بينهما - كقدم بشر وعمرو قادم إليه - وقد جاءت - بلا ولا - كقوله :

ثم اتصبتنا جبال الصغد معرضة عن اليسار وعن أيماننا جدد

وقد تكون صفة ذى الحال كـ (توليتكم إلا قليلاً منكم وأنتم معرضون) وهذه يجوز فيها الوجهان باطراد ، وما نحن فيه من هذا القبيل . فتدبر . وإفراد العدو إما للنظر إلى لفظ البعض ، وإما لأن وزانه وزان المصدر كالقبول ، وبه تعلق ما قبله واللام - كفى البحر - مقوية ، وقرأ أبو حيوة (اهبطوا) - بضم الباء - وهو لغة فيه ، وبهذا الأمر نسخ الأمر والنهى السابقان ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ (٣٦) أراد بالارض محل الالهباط ، وليس المراد شخصه الذى هو لآدم عليه السلام - موضع يجبل سرنديب - ولحواء موضع بجدة ، ولا إبليس موضع بالابلة ، ولصاحبه موضع بنصيبين أو أصبهان أو سجستان - والمستقر - اسم مكان أو مصدر ميمي ، ويحتمل - على بعد - كونه اسم مفعول بمعنى ما استقر ملككم عليه وتصرفكم فيه - وأبعد منه - احتمال كونه اسم زمان ؛

وهو مبتدأ خبره (لكم) وفيه متعلق بما تعاق به - والمتاع - البلغة ، مأخوذ من متع النهار - إذا ارتفع - ويطلق على الانتفاع الممتد وقته - ولا يختص بالحقير - والحين مقدار من الزمان - قصيراً أو طويلاً - والمراد هنا إلى وقت الموت - وهو القيامة الصغرى - وقيل : إلى يوم القيامة الكبرى ، وعليه تجعل السكنى في القبر تمتعاً في الأرض ، أو يجعل الخطاب شاملاً لابليس - ويراد الكل المجموعى - والجار متعلق بمتاع ، قيل : أو به ■ وبمستقر على التنازع - أو بمقدار صفة لمتاع - وهذه الجملة كالتى قبلها استئنافاً وحالية ■

(فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ) المراد - بتلقى - الكلمات استقبالها بالأخذ والقبول والعمل بها ، فهو مستعار من استقبال الناس بعض الأحبة - إذا قدم بعد طول الغيبة - لأنهم لا يدعون شيئاً من الإكرام إلا فعلوه ، وإكرام الكلمات الواردة من الحضرة الأخذ والقبول والعمل بها ، وفي التعبير - بالتلقى - إيحاء إلى أن آدم عليه السلام كان في ذلك الوقت في مقام البعد و (من ربه) حال من (كلمات) مقدم عليها ، وقيل : متعلق ب (تلقى) وهى من تلقاه منه بمعنى تلقفه ، ولولا خلوة عما في الأول من اللطافة لتلقيناه بالقبول ، وقرأ ابن كثير بنصب (آدم) ورفع (كلمات) على معنى - استقبلته - فكأنها مكرمة له لكونها سبب العفو عنه ، وقد يجعل الاستقبال مجازاً عن البلوغ بعلاقة السببية ، والمروى في المشهور عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، أن هذه الكلمات هى (ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا) الآية ، وعن ابن مسعود أنها ، سبحانهك اللهم وبمحمدك ، وتبارك اسمك ، وتعالى جدك ، لا إله إلا أنت ، ظلمت نفسى فاغفرلى ، فانه لا يغفر الذنوب إلا أنت . وقيل : رأى مكتوباً على ساق العرش ، محمد رسول الله فتشفع به ، وإذا أطلقت الكلمة على عيسى عليه السلام ، فلتطابق الكلمات على الروح الأعظم ، والحيب الأكرم صلى الله تعالى عليه وسلم ، فاعيسى ، بل وما موسى ، بل (وما .. وما ..) إلا بعض من ظهور أنواره ،

وزهرة من رياض أنواره ، وروى غير ذلك (فَتَأْبَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ٣٧) التوبة أصلها الرجوع وإذا أسندت إلى العبد كانت - كما في الأحياء - عبارة عن مجموع أمور ثلاثة - علم - وهو معرفة ضرر الذنب ، وكونه حجاباً عن كل محبوب ، وحال يشمره ذلك العلم ، وهو تألم القلب بسبب فوات المحبوب ، ونسميه ندماً . وعمل يشمره الحال - وهو الترك والتدارك - والعزم على عدم العود ، وكثيراً ما تطابق على الندم وحده لكونه لازماً للعلم مستلزماً للعمل . وفي الحديث «الندم توبة» وطريق تحصيلها تكميل الإيمان بأحوال الآخرة وضرر المعاصى فيها ، وإذا أسندت إليه سبحانه كانت عبارة عن قبول التوبة والعفو عن الذنب ونحوه ، أو التوفيق لها والتيسير لأسبابها بما يظهر للتائبين من آياته ، ويطلعهم عليه من تخويقاته ، حتى يستشعروا الخوف فيرجعوا إليه ، وترجع في الآخرة إلى معنى التفضل والعطف ، ولهذا عدت - بعل - وأتى سبحانه بالفاء لأن تلقى الكلمات عين التوبة ، أو مستلزم لها ، ولا شك أن القبول مترتب عليه ، فهى إذاً مجرد السببية ، وقد يقال : إن التوبة لمآدام عليها صح التعقيب - باعتبار آخرها إذ لا فاصل حينئذ - وعلى كل تقدير لا ينافى هذا ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، أنهما بكيا مائتي سنة على ما فاتهما ، ولم يقل جل شأنه - فتأب عليهما - لأن النساء تبع يغنى عنهن ذكر المتبوع ، ولذا طوى ذكرهن في كثير من الكتاب والسنة ، وفي الجملة الاسمية ما يقوى رجاء المذنبين ، ويحجر كسر قلوب الخاطئين حيث افتتحها (أن) وأتى بضمير الفصل وعرف المسند وأتى به من صيغ المبالغة إشارة إلى قبوله التوبة كلما تاب العبد ، ويحتمل أن ذلك لكثرة من يتوب عليهم ، وجمع بين وصفه كونه تواباً وكونه رحيماً

إشارة إلى مزيد الفضل . وقدم (التواب) لظهور مناسبته لمسا قبله ، وقيل في ذكر (الرحيم) بعده . إشارة إلى أن قبول التوبة ليس على سبيل الوجوب - كما زعمت المعتزلة - بل على سبيل الترحم والتفضل . وأنه الذي سبقت رحمته غضبه ، فيرحم عبده في عين غضبه - كما جعل هبوط آدم سبب ارتفاعه . وبعده سبب قربه - فسبحانه من تواب ما أكرمهم . ومن رحيم ما أعظمه ، وإذا فسر التواب بالرجاع إلى المغفرة - كان الكلام تذييلاً - لقوله تعالى : (فتاب عليه) أو بالذي يكثر الإعانة على التوبة - كان تذييلاً - لقوله تعالى : (فتلقى آدم) الخ . وقرأ نوفل (أنه) بفتح الهمة على تقدير - لأنه - ﴿ قُلْنَا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا ﴾ كرر للتأكيد . فالفصل لكمال الاتصال - والفاء - في (فتلقى) للاعتراض ، إذ لا يجوز تقدم المعطوف على التأكيده . وفائدته الإشارة إلى مزيد الاهتمام بشأن التوبة وأنه يجب المبادرة إليها - ولا يهمل - فانه ذنب آخر مع ما في ذلك من إظهار الرغبة بصلاح حاله عليه السلام و فراغ باله . وإزالة ما عسى يتشبث به الملائكة عليهم السلام . وقد فضل عليهم وأمروا بالسجود له ، أو كرر ليطابق عليه معنى آخر غير الأول ، إذ ذكر إهاباطهم ﴿أولاً﴾ للتعاضد وعدم الخلود . والآخر فيه : كويني ﴿وثنياً﴾ ليتهدي من يتهدي ، ويضل من يضل ، والآخر فيه تكليفي ، ويسمى هذا الأسلوب في البديع - الترديد - فالفصل حينئذ للانقطاع لتباين الغرضين . وقيل : إن إنزال القصص للاعتبار بأحوال السابقين ، وفي تكرير الأمر تنبيه على أن الخوف الحاصل من تصور إهاباط آدم عليه السلام المقترن بأحد هذين الأمرين من التعاضد والتكليف كاف لمن له حزم ، وخلا عن عذر أن تعوقه عن مخالفة حكمه تعالى . فكيف المخالفة الحاصلة من تصور الإهاباط المقترن بهما ؟؟ فلو لم يعد الأمر لعطف (فاما يأتينكم) على ﴿الأول﴾ فلا يفهم إلا إهاباط مترتب عليه جميع هذه الأمور ، ويحتمل - على بعد - أن تكون فائدة التكرار التنبيه على أنه تعالى هو الذي أراد ذلك ، ولو لا إرادته لما كان ما كان ، ولذلك أسند الإهاباط إلى نفسه مجرداً عن التعليق بالسبب بعد إسناد إخراجهما إلى الشيطان . فهو قريب من قوله عز شأنه : (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) وقال الجبائي : إن ﴿الأول﴾ من الجنة إلى السماء ﴿والثاني﴾ منها إلى الأرض . ويضعفه ذكر (واكم في الأرض مستقر) عقيب الأول و(جميعاً) حال من فاعل (اهبطوا) أي مجتمعين ، سواء كان في زمان واحد أو لا ، وقد يفهم الاتحاد في الزمان من سياق الكلام . كما قيل به في (فسجد الملائكة لهم أجمعون) وأبعد ابن عطية فجعله تأكيداً لمصدر محذوف أي هبوطاً جميعاً ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَنَبِّئْهُم بِآيَاتِهِمْ وَلَئِنَّهُمْ يُخْزَوْنَ ۚ﴾ (٣٨)

لا يدخل في الخطاب غير المكلف ، وأدرج الكثيرون (إبليس) لانه مخاطب بالإيمان - والفاء - لترتيب ما بعدها على الهبوط المفهوم من الأمر و (إما) مركبة من إن الشرطية و (ما) الزائدة للتأكيد ، وكثر تأكيد الفعل بعدها بالنون ، ولم يجب كما يدل عليه قول سيويه : إن شئت لم تقحم النون . كما أنك إن شئت لم تجيء . (بما) وقد ورد ذلك في قوله :

يا صاح أَمَا تَجِدُنِي غَيْرَ ذِي جَدَّةٍ فَمَا التَّخَلِّيَ عَنِ الْخِلَانِ مِنْ شَيْمَى

وقوله : إِمَّا أَقْتُ وَإِمَّا كُنْتُ مَرْتَحِلًا فَاللَّهُ يَحْفَظُ مَا تَبْقَى وَمَا تَذَرُ

وحمل ذلك من قال بالوجوب على الضرورة وهو مما لا ضرورة إليه ، والقول بأنه يلزم حينئذ مزية التابع - الذي هو حرف الشرط على المتبوع وهو الفعل - يدفعه أن التابع ومؤكده تابع فلا مزية ، أو أن (ما) لتأكيد الفعل

في أوله كما أن النون إذا كانت تأكيداً له في آخره وجيء بحرف الشك إذ لا قطع بالوقوع فانه تعالى لا يجب عليه شيء بل إن شاء هدى وإن شاء ترك ، وقيل بالقطع واستعمال (إن) في مقامه لا يخلو عن نكتة كتزليل العالم منزلة غيره بعدم جريه على موجب العلم ، يحسنه سبق ماسيق وقوعه من آدم ، وقيل : إن زيادة (ما) والتوكيد بالثقل لا يتقاعد في إفادة القطع عن إزاء نعم لا ينظر فيه إلى الزمان بل إلى أنه محقق الوقوع أبهم وقته . وأنت تعلم أن ما اخترناه أسلم وأبعد عن التكلف مما ذكر . وإن جل قائله فتدبر - و (منى) متعلق بما قبله ، وفيه شبه الالتفات - كما في البحر - وأنى بالضمير الخاص هنا للرمز إلى أن اللائق - بمن - هدى التوحيد الصرف وعدم الالتفات إلى الكثرة ، ونكر - الهدى - لأن المقصود هو المطلق ولم يسبق فيه عهد فيعرف ، وفي المراد به هنا أقوال ، فقيل الكتب المنزلة ، وقيل : الرسل ، وقيل : محمد صلى الله تعالى عليه وسلم . ولعل المراد هديه الذي جاء به نوابه عليهم الصلاة والسلام ، والفاء في (فن) للربط و (ما) بعد جملة شرطية وقعت جواباً للشرط الأول على حد - إن جئتني فان قدرت أحسنت إليك - وقال السجاوندی : جوابه محذوف أى فاتبعوه ، واختار أبو حيان كون (من) هذه موصولة لما في المقابل من الموصول ، ودخلت الفاء في خبرها لتضمنها معنى الشرط ، ووضع المظهر موضع المضمهر في هداى إشارة للعلية لأن الهدى بالنظر إلى ذاته واجب الاتباع ، وبالنظر إلى أنه أضيف إليه تعالى إضافة تشريف أخرى وأحق أن يتبع ، وقيل : لم يأت به ضميراً لأنه أعم من الأول لشموله لما يحصل بالاستدلال والعقل ، ولم يقل الهدى لثلاث تبادر العينية أيضاً لأن النكرة في الغالب إذا أعيدت معرفة كانت عين الأول مع ما في الإضافة إلى نفسه تعالى من التعظيم ما لا يكون لو أتى به معرفاً باللام ، والخوف الفرع في المستقبل ، والحزن ضد السرور مأخوذ من الحزن - وهو ما غاظ من الأرض - فكأنه ما غلظ من الهم ، ولا يكون إلا في الأمر الماضي على المشهور . ويؤمل حينئذ نحو (إني ليحزني أن تذهبوا به) بعلم ذلك الواقع ، وقيل : لأنه والخوف كلاهما في المستقبل لكن الخوف استشعارهم لفقد مطلوب ، والحزن استشعار غم لفوت محبوب ، وجعل هنا نفى الخوف كناية عن نفى العقاب ، ونفى الحزن كناية عن نفى الثواب وهى أبلغ من الصريح وأكد لأنها كدعوى الشيء ببينة ، والمعنى - لاخوف عليهم - فضلاً عن أن يحل بهم مكروه ، ولا هم يفوت عنهم محبوب فيحزنوا عليه ، فالمنفى عن الأولياء خوف حلول المكروه والحزن في الآخرة ، وفيه إشارة إلى أنه يدخلهم الجنة التي هي دار السرور والأمن لاخوف فيها ولا حزن ، وحينئذ يظهر التقابل بين الصنفين في الآيتين . وقال بعض الكبراء : خوف المكروه منفي عنهم مطلقاً . وأما خوف الجلال ففي غاية الكمال والمخلصون على خطر عظيم ، وقيل : المعنى - لاخوف عليهم - من الضلالة في الدنيا ، ولا حزن من الشقاوة في العقب ، وقدم انتفاء الخوف لأن انتفاء الخوف فيما هو آت أكثر من انتفاء الحزن على ما فات . ولهذا صدر بالنكرة التي هي أدخل في النفي ، وقدم الضمير إشارة إلى اختصاصهم بانتفاء الحزن وأن غيرهم يحزن . والمراد بيان دوام الانتفاء لا بيان انتفاء الدوام كما يتوهم من كون الخبر في الجملة الثانية مضارعاً لما تقرر في محله أن النفي وإن دخل على نفس المضارع يفيد الدوام والاستمرار بحسب المقام ، وذكر بعض الناس أن العدول عن لاخوف لهم أو عندهم إلى - لاخوف عليهم - للإشارة إلى أنهم قد بلغت حالهم إلى حيث لا ينبغي أن يخاف أحد عليهم . وفي البحر أنه سبحانه كنى بعليهم عن الاستيلاء والاحتاطة إشارة إلى أن الخوف لا ينتفى بالكلية ألا ترى انصراف النفي على كونية الخوف عليهم ، ولا يلزم من نفى كونية استيلاء الخوف انتفاؤه في كل حال ، فلا دليل في الآية

على نفى أهوال القيامة وخوفها عن المطيعين، وأنت تعلم أن فيما أشرنا إليه كناية غنية عن مثله وكذا عما قيل إن نفى الاستيلاء للتعريض بالكفار، والاشارة إلى أن الخوف مستول عليهم . هذا وقرأ الأعرج (هدى) بسكون الياء ، وفيه الجمع بين ساكنين وذلك من إجراء الوصل مجرى الوقف . وقرأ الجحدري وغيره (هدى) بقلب الالف ياء ، وإدغامها في الياء على لغة هذيل . وقرأ الزهري ، غيره (فلاخوف) بالفتح ، وابن محيصن باختلاف عنه بالرفع من غير تنوين، وكأنه حذف لنية الإضافة، أو لثبوت الاستعمال، أو لملاحظة اللام في الاسم - على ما في البحر - ليحصل التعادل في كون لا دخلت على المعرفة في كلا الجملتين وهو على قراءة الجمهور مبتدأ ، و(عليهم) خبره أو أن (لا) عاملة عمل ليس كما قال ابن عطية والاول أولى .

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٣٩﴾ عطف على (فمن تبع) قسم له كأنه قال: ومن لم يتبعه، وإنما أثر عليه ما ذكر تعظيما لحال الضلالة وإظهارا لكمال قبحها أولان من لم يتبع شامل لمن لم تبلغه الدعوة ولم يكن من المكلفين فعدل عن ذلك لإخراجهم، ولأنه شامل للفاسق بناء على أن المراد بالمتابعة المتابعة الكاملة ليرتب عليه عدم الخوف والحزن فلو قال سبحانه ذلك لزم منه خلوده في النار ولما قال ما قال لم يلزم ذلك بل خرج الفاسق من الصنفين، ويعلم بالفحوى إن عليه خوفا وحزنا على قدر عدم المتابعة - ولو جعل قوله تعالى: (ولا خوف عليهم) حيث نفى استمرار الخوف والحزن، وأريد بمتابعة الهدى الايمان به تعالى - كان داخلا في (فمن تبع) هدى إلا أن أولياء كتاب الله تعالى لا يرضون ذلك ولا يقبلون - وأولئك لا خوف عليهم ولا هم يحزنون - وإيراد الموصول بصيغة الجمع للاشارة إلى كثرة الكفرة، والمتبادر من الكفر الكفر بالله تعالى ، ويحتمل أن يكون كفروا وكذبوا متوجهين إلى الجار والمجرور فيراد بالكفر بالآيات إنكارها بالقلب ، وبالتكذيب إنكارها باللسان . والآية في الاصل العلامة الظاهرة بالقياس إلى ذى العلامة ، ومنه آية القرآن لأنها علامة لانقطاع الكلام الذى بعدها والذى قبلها ، أو لأنها علامة على معناها وأحكامها ، وقيل : سميت آية لان الآية تطلق على الجماعة أيضا ، كما قال أبو عمرو يقال : خرج القوم بآيتهم أى بجماعتهم ، وهى جماعة من القرآن وطائفة من الحروف ، وذكر بعضهم إنها سميت بذلك لأنها عجب يتعجب من إعجازه ، كما يقال : فلان آية من الآيات ، وفى أصلها ووزنها أقوال : فذهب سيدييه . والخليل أن أصلها آية - بفتحات - قلبت الياء الاولى ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها على خلاف القياس - كغاية وراية - إذ المطرد عند اجتماع حرفى علة لإعلال الآخر لأنه محل التغيير . ومذهب الكسائى أن أصلها آية - كفاعلة - وكان القياس أن تدغم كدابة ، إلا أنه ترك ذلك تخفيفا لحذفوا عينها، ومذهب الفراء أن وزنها فعلة - بسكون العين - من تأى القوم إذا اجتمعوا، وقالوا فى الجمع: آياه كأفعال، فظهرت الياء، والهمزة الاخرية بدل ياء والالف الثانية بدل من من همزة هي فاء الكلمة، ولو كان عينها واوا لقالوا فى الجمع: آواء ، ثم إنهم قلبوا الياء الساكنة ألفا على غير القياس لعدم تحركها وانفتاح ما قبلها. ومذهب الكوفيين أن وزنها - آية - كنبقة فأعلت وهو فى الشذوذ كالاول ، وقيل : وزنها فعلة بضم العين ، وقيل: أصلها آية فقدمدت اللام وأخرت العين - وهو ضعيف وكل الاقوال فيها لا تخلو عن شذوذ، ولا بدع فهى آية، والمراد بالآيات هنا الكتب المنزلة أو الانبياء، أو القرآن ، أو الدوال عليه سبحانه من كتبه ومصنوعاته . وينزل المعقول منزلة الملفوظ ليتأتى التكذيب . وأتى سبحانه بنون العظمة لترئية المهابة وإدخال الروعة ، وأضاف تعالى الآيات إليها لإظهار كمال قبح التكذيب

بها ، وأشار (أولئك) إلى الموصول باعتبار اتصافه بما في حيز الصلة للأشعار بتميز (أولئك) بذلك الوصف تميزاً
مصححاً للإشارة الحسية مع الايذان ببعد منزلتهم فيه وهو مبتدأ خبره أصحاب وهو جمع صاحب، وجمع
فاعل على أفعال شاذ (١) كما في البحر ، ومعنى الصحبة الاقتران بالشيء ، والغالب في العرف أن تطلق على الملازمة ،
وهذه الجملة خبر عن الذين ، ويحتمل أن يكون اسم الإشارة بدلاً منه أو عطف بيان ، والأصحاب خبره .
والجملة الاسمية بعد في حيز النصب على الحالية لورود التصريح في قوله تعالى : (أولئك أصحاب النار الذين فيها)
وجوز كونها حالاً من النار لاشتغالها على ضميرها ، والعامل معنى الاضافة أو اللام المقدرة ، أو في حيز الرفع
على أنها خبر آخر - لا أولئك - على رأى من يرى ذلك ، قال أبو حيان : ويحتمل أن تكون مفسرة لما أبهم
في (أصحاب النار) مبينة أن هذه الصحبة لا يراد منها مطلق الاقتران بل الخلود ، فلا يكون لها إذ ذاك محل من
الاعراب ، والخلود هنا الدوام على ما انعقد عليه الاجماع ، ومن البديع ما ذكره بعضهم أن في الآيتين نوعاً منه .
يقال له الاحتباك ، ويأجبهذه لولا الكناية المغنية عما هناك .

﴿ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ ﴾ خطاب لطائفة خاصة من الكفرة المعاصرين للنبي
صلى الله تعالى عليه وسلم بعد الخطاب العام ، وإقامة دلائل التوحيد والنبوة والمعاد والتذكير بصنوف الانعام ،
وجعله سبحانه بعد قصة آدم . لأن هؤلاء بعد ما أوتوا من البيان الواضح والدليل اللامح ، وأمرؤا ونهوا
وحرصوا على اتباع النبي الاثمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم - ظهر منهم ضد ذلك ، فخرجوا عن جنة الايمان
الرفيعة ، وهبطوا إلى أرض الطبيعة ، وتعرضت لهم الكلمات - إلا أنهم لم يتلقوها بالقبول - فقات منهم مافات ،
وأقبل عليهم بالنداء ليحركهم لسماع ما يرد من الاوامر والنواهي . (وبني) جمع ابن شبيه بجمع التفسير لتغير
مفرده ، ولذا ألحق في فعله تاء التأنيث - كقالت بنوعا - وهو مختص بالاولاد الذكور ، وإذا أضيف عم
في العرف - الذكور والاناث - فيكون بمعنى الاولاد - وهو المراد هنا - وذكر السالكيون أنه حقيقة في الأبناء
الصلبية - كما بين في الأصول - واستعماله في العام مجاز ، وهو محذوف اللام ، وفي كونها - ياء أو واو - خلاف ،
فذهب إلى الاول ابن درستويه وجعله من البناء ، لأن الابن فرع الاب ومبنى عليه . ولهذا ينسب المصنوع إلى
صانعه . فيقال للقسيمة مثلاً : بنت الفكر ، وقد أطلق في شريعة من قبلنا على بعض المخلوقين - أبناء الله تعالى - بهذا
المعنى ، لكن لما تصور من هذا الجهلة الأغبياء - معنى الولادة - حظر ذلك حتى صار التقوه به كفراً ، وذهب
إلى الثاني الأخفش ، وأيده بأنهم قالوا : النبوة ، وبأن حذف - الواو - أكثر . وقد حذفت في - أب وأخ - وبه
قال الجوهري : ولعل الاول أصح ، ولادلالة في النبوة . لأنهم قالوا أيضاً : الفتوة ، ولا خلاف في أنها من
ذوات - الياء - وأمر الاكثرية سهل . وعلى التقديرين في وزن - ابن - هل هو فعل أو فعل ؟ خلاف (و) (إسرائيل)
اسم أعجمي ، وقد ذكروا أنه مركب من - إيل - اسم من أسمائه تعالى ، و(إسرا) وهو العبد ، أو الصفوة أو الانسان
أو المهاجر - وهو لقب سيدنا يعقوب عليه السلام - وللعرب فيه تصرفات ، فقد قالوا : (إسرائيل) بهمزة بعد
الألف وياء بعدها - وبه قرأ الجمهور - وإسرائيل - بياءين بعد الألف - وبه قرأ أبو جعفر وغيره - وإسرائيل -
بهمزة ولام ، وهو مروي عن ورش - وإسرائيل - بهمزة مفتوحة ومكسورة بعد الراء ، ولام - وإسرائيل -
بألف عمالة - بعدها لام خفيفة - وبها ولا إمالة - وهي رواية عن نافع - وقراءة الحسن وغيره (وإسرائيل)

(١) والصحبة والصحابة والصحابة - أسماء جمع - وكذا صحب على الأصح خلافاً للأخفش اه منه

بنون بدل اللام ، كما في قوله : (١)

تقول أهل السوء لما جينا هذا ورب البيت (إسرائيل)

وأضاف سبحانه هؤلاء المخاطبين إلى هذا اللقب - تأكيذاً لتحريكهم إلى طاعته - فإن في (إسرائيل) ما ليس في اسمه الكريم - يعقوب - وقولك : يا ابن الصالح أطع الله تعالى ، أحث للمأمور من قولك : يا ابن زيد - مثلاً - أطع . لأن الطبائع تميل إلى اقتفاء أثر الآباء - وإن لم يكن محموداً - فكيف إذا كان ؟ ويستعمل مثل هذا في مقام الترغيب والترهيب - بناء على أن الحسن في نفسها حسنة - وهي من بيت النبوة أحسن - والسيئة في نفسها سيئة - وهي من بيت النبوة أسوأ ، و (اذكروا) أمر من الذكر - بكسر الذال وضمها - بمعنى واحد ، ويكونان باللسان والجان ، وقال الكسائي : هو بالكسر - للسان - وبالضم - للقلب - وضد الأول الصمت ، وضد الثاني النسيان ، (وعلى العموم) فاما أن يكون مشتركا بينهما ، أو موضوعا لمعنى عام شامل لهما (والظاهر) هو الأول ، والمقصود من الأمر بذلك - الشكر على النعمة والقيام بحقوقها - لا مجرد الاخطار بالجنان ، أو التفوه باللسان ، وإضافة النعمة إلى ضميره تعالى لتشريفها ، وإيجاب تخصيص شكرها به سبحانه ، وقد قال بعض المحققين : إنها تفيد الاستغراق - إذ لا عهد - ولمناسبته بمقام الدعوة إلى الإيمان ، فهي شاملة للنعم العامة والخاصة بالمخاطبين . وفائدة التقييد بكونها عليهم أنها - من هذه الحيثية أدعى للشكر - فإن الإنسان حسود غيور ، وقال قتادة : أريد بها ما أنعم به على آبائهم - بمآقصة سبحانه في كتابه - وعليهم من فنون النعمة التي أجلها - إدراك زمن أشرف الأنبياء - وجعلهم من جملة أمة الدعوة له ، ويحتاج تصحيح الخطاب حينئذ إلى اعتبار التغليب ، أو جعل نعم الآباء نعمهم ، فلا جمع بين الحقيقة والمجاز - كما وهم - ويجوز في الباء من (نعمتي) الاسكان والفتح . والقراء السبعة متفقون على الفتح ، و (أنعمت) صلة (التي) والعائد محذوف ، والتقدير - أنعمتها - وقرئ - ادكروا - بالدال المهملة المشددة على وزن افعلوا (وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفَ بَعْدَكُمْ) يقال : أوفى ووفى - مخففاً ومشدداً - بمعنى ، وقال ابن قتيبة : يقال : أوفيت بالعهد ووفيت به ، وأوفيت الكيل لا غير ، وجاء - أوفى - بمعنى ارتفع كقوله :

ربما (أوفيت) في علم ترفعن ثوبى شمالات

(والعهد) يضاف إلى كل من يتولى أحد طرفيه ، والظاهر هنا أن الأول مضاف إلى الفاعل ، والثاني إلى المفعول ، فانه تعالى أمرهم بالإيمان والعمل . وعهد إليهم بما نصب من الحجج العقلية والنقلية الآمرة بذلك . ووعدهم بحسن الثواب على حسناتهم والمعنى (أوفوا بعهدى) بالإيمان والطاعة (أوف بعهدكم) بحسن الإثابة ، ولتوسط الأمر صرح طلب الوفاء منهم . واندفع ما قال العلامة التفتازاني على ما فيه أنه لا معنى لوفاء غير الفاعل بالعهد ، وقيل : - وهو المفهوم من كلام قتادة ومجاهد - أن كليهما مضاف إلى المفعول والمعنى - أوفوا بما عاهدتموني من الإيمان (٢) والتزام الطاعة أوف بما عاهدتكم من حسن الإثابة ، وتفصيل المهدين قوله تعالى : (ولقد أخذنا ميثاق بني إسرائيل) إلى قوله سبحانه : (ولأدخلنكم) الخ ، ويخرج هذا إلى اعتبار أن عهد الآباء عهد الأبناء لتناسلهم في الدين ، وإلا فالمخاطبون (أوفوا) ما عاهدوا بالعهد المذكور في الآية ، وقيل : إن فسر - الإيفاء - باتمام العهد تكون الإضافة إلى المفعول في الموضعين ، وإن فسر بمراجعاته تكون الإضافة الأولى للفاعل والثانية للمفعول

(١) كذا بخط المؤلف والمشهور قالت وكنتم رجلاً فطيناً هذا لعمر الله إسرائيلاً اه مصححه

(٢) ذكر الالتزام لأنه قد يعرق عن الفعل عائق ، ويعد وافياً اه منه

وفيه تأمل ، ولا يخفى أن للوفاء عرضاً عريضاً ، فأول المراتب الظاهرة منا الاتيان بكلمتي الشهادة • ومنه تعالى حقن الدماء والمال وآخرها منا الفناء حتى عن الفناء ، ومنه تعالى التحلية بأنوار الصفات والأسماء - فما روى من الآثار على اختلاف أسانيدھا صحة وضعھا في بيان الوفاء بالعهدین ، فبالنظر إلى المراتب المتوسطة ، وهي لعمرى كثيرة - ولك أن تقول : ﴿ أول ﴾ المراتب منا توحيد الأفعال ، ﴿ وأوسطھا ﴾ توحيد الصفات • ﴿ وآخرھا ﴾ توحيد الذات ، ومنه تعالى ما يفيضه على السالك في كل مرتبة مما تقتضيه تلك المرتبة من المعارف والأخلاق • وقرأ الزهري (أوف) بالتشديد ، فان كان موافقاً للمجرد فذاك ، وإن أريد به التكثير - والقلب إليه يميل - فهو إشارة إلى عظيم كرمه وإحسانه ، ومزيد امتنانه ، حيث أخبر وهو الصادق ، أنه يعطي الكثير في مقابلة القليل ، وهو صرح بذلك في قوله سبحانه : (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها) وانجزام الفعل لوقوعه في جواب الأمر ، والجزم إمابه نفسه أو بشرط مقدر ، وهو اختيار الفارسي ونص سيديويه •

﴿ وَإِنِّي فَارْهَبُونَ • ٤ ﴾ الرهبة الخوف مطلقاً ، وقيل : مع تحرز ، وبه فارق الاتقاء • لأنه مع حزم ولهذا كان الأول للعامة ، والثاني للآئمة ، والاشبه بمواقع الاستعمال أن الاتقاء التحفظ عن الخوف • وأن يجعل نفسه في وقاية منه ، والرهبة نفس الخوف ، وفي الأمر بها وعيد بالغ • وليس ذلك للتهديد والتهويل كما في (اعملوا ماشئتم) كما وهم لأن هذا مطلوب وذاك غير مطلوب كما لا يخفى (وإياي) ضمير منفصل منصوب المحل بمحذوف يفسره المذكور ، والفاء عند بعضهم جزائية زحلت من الجزاء المحذوف إلى مفسره ليكون دليلاً على تقدير الشرط ، ويحتمل أن تكون مفسرة للفاء الجزائية المحذوفة مع الجزاء ، ومن أطلق الجزائية عليها فقد توسع ، ولا يجوز أن تكون عاطفة لثلاث يجتمع عاطفان ، واختار صاحب المفتاح أنها للعطف على الفعل المحذوف ، فان أريد التعقيب الزماني أفادت طلب استمرار الرهبة في جميع الأزمنة بلا تخلل فاصل وإن أريد الرتبة كان مفادها طلب الترقى من رهبة إلى رهبة أعلى ولا يقدح في ذلك اجتماعها مع وار العطف مثلاً لأنها لعطف المحذوف على ما قبله وهذه الفاء لعطف المذكور على المحذوف وكون فارهبون مفسراً للمحذوف لا يقتضي اتحاد به من جميع الوجوه وأن لا يفيد معنى سوى التفسير حتى لا يصح جعلها عاطفة ، واستحسن هذا بعض المتأخرين لاشتراكه على معنى بديع خلت عنه الجزائية ، وقال بعضهم كالم توسط في المسألة : إنها عاطفة بحسب الأصل ، وبعد الحذف زحلت وجعلت جزائية وعلى كل تقدير فالآية الكريمة آكد في إفادة التخصيص من (إياك نعبد) وعدت من وجوه التأكيد تقديم الضمير المنفصل وتأخير المتصل والفاء الموجبة معطوفاً عليه ومعطوفاً أحدهما مظهر والآخر مضمّر تقديره إياي أرهبوا (فارهبون) وما في ذلك من تكرير الرهبة وما فيه من معنى الشرط بدلالة الفاء والمعنى إن كنتم متصفين بالرهبة فخصوني بالرهبة ، وحذف متعلق الرهبة للعموم أي ارهبوني في جميع ما تأتون وتذرون ، وقيل : ارهبون في نقض العهد ؛ ولعل التخصيص به مستفاد من ذكر الأمر بالرهبة معه سم الخوف خوفاً . خوف العقاب وهو نصيب أهل الظاهر ، وخوف إجلال وهو نصيب أهل القلوب . وما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما - أن المعنى ارهبون أن أنزل بكم ما أنزلت بمن كان قبلكم من آبائكم من النعمات التي قد عرقت من المسخ وغيره - ظاهر في قسم أهل الظاهر وهو المناسب بحال هؤلاء المخاطبين - الذين يعلون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون - وحذفت ياء الضمير من ارهبون لأنها فاصلة ، وقرأ ابن أبي إسحق بالياء على الأصل . ﴿ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَتْ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ ﴾ عطف على ما قبله • وظاهره أنه

أمر لنبي إسرائيل، وقيل: نزلت في كعب بن الأشرف وأصحابه علماء اليهود ورؤسائهم فهو أمر لهم. وأفرد سبحانه الإيمان بعد اندراجهم في (أوفوا بعهدى) بمجموع الأمر به والحث عليه المستفاد من قوله تعالى: (مصدقاً لما معكم) للإشارة إلى أنه المقصود، والعمدة للوفاء بالعهود، و(ما) موصولة، و(أنزلت) صلته والعائد محذوف أى أنزلته ومصدقاً حال إمامن الموصول أو من ضميره المحذوف. واللام في (لما) مقوية، والمراد بما أنزلت القرآن، وفي التعبير عنه بذلك تعظيم لشأنه والمراد بمامعكم التوراة والتعبير عنها بذلك للايدان بعلمهم بتصديقه لها فان المعية مثنة لتكرار المراجعة إليها والوقوف على تضاعفها المؤدى إلى العلم بكونه مصدقاً لها، ومعنى تصديقه لها أنه نازل حسبما نعت فيها، أو مطابق لها في أصل الدين والملة أو لما لم ينسخ كالقصاص والمواظ على بعض المحرمات كالكذب، والزنا، والربا. أو لجميع ما فيها والمخالفة في بعض جزئيات الأحكام التي هي للأمراض القلبية كالادوية الطبية للأمراض البدنية المختلفة بحسب الأزمان والأشخاص ليست بمخالفة في الحقيقة بل هي موافقة لها من حيث أن 'كلاً' منها حق في عصره متضمن للحكمة التي يدور عليها فك التشرية، وليس في التوراة ما يدل على أبدية أحكامها المنسوخة حتى يخالفها ما ينسخها بل إن نطقها بصحة القرآن الناسخ لها نطق بنسخها وانتهاء وقتها الذي شرعت للمصلحة فيه وليس هذا من البداء في شيء. كما يتوهمون، فاذن المخالفة في تلك الأحكام المنسوخة إنما هو اختلاف العصر حتى لو تأخر نزول المتقدم أنزل على وفق المتقدم، ولو تقدم نزول المتأخر لو افق المتقدم، وإلى ذلك يشير ما أخرجه الإمام أحمد وغيره عن جابر أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال حين قرأ بين يديه عمر رضى الله تعالى عنه شيئاً من التوراة: «لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتباعى» وفي رواية الدارمى «والذي نفس محمد بيده لو بدا لكم موسى فاتبعتموه وتركتموني لضللتهم عن سواء السبيل ولو كان حياً وأدرك نبوتى لاتبعنى» وتقييد المنزل بكونه - مصدقاً لما معهم - لتأكيد وجوب الامتثال فان إيمانهم بما معهم يقتضى الإيمان بما يصدقه قطعاً، ومن الناس من فسر المنزل بالكتاب - والرسول صلى الله تعالى عليه وسلم - وما معهم بالتوراة والانجيل، وليس فيه كثير بعد إلا أن البعيد من وجه جعل - مصدقاً - حالاً من الضمير المرفوع والأبعد جعل (ما) مصدرية. ومصدقاً حال من - ما - الثانية، وأبعد منه جعله حالاً من المصدر المقدر.

﴿وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾ أى لا تسارعوا إلى الكفر به فان وظيفتكم أن تكونوا أول من آمن به لما أنكم تعرفون حقيقة الأمر وحقيقته. وقد كنتم من قبل تقولون إنا نكون أول من يتبعه فلا تضعوا موضع ما يتوقع فيكم، ويجب منكم ما يعد صدوره عنكم ويحرم عليكم من كونكم أول كافر به. و(أول) في المشهور أفعال لقولهم: هذا أول منك ولا فعل له لأن فاءه وعينه واو. وقد دل الاستقراء على انتفاء الفعل لما هو كذلك وإن وجد فنادر. وما في الشافية من أنه من وول بيان للفعل المقدر. وقيل: أصله - أوأل - من وأل وأوألا إذا الجأثم خفف بابدال الهزمة واو أوأثم الادغام وهو تخفيف غير قياسى، والمناسبة الاشتقاقية أن الأول الحقيقى - أعنى ذاته تعالى - ملجأ لكل، وإن قلنا وأل بمعنى تبادر فالمناسبة أن التبادر سبب الأولية، وقيل: أوأل من آل بمعنى رجع، والمناسبة الاشتقاقية على قياس ما ذكر سابقاً، وإنما لم يجمع على أوأول لاستنقاع اجتماع الواو بينهما ألف الجمع، وقال الدريدى: هو فوعل فقلبت الواو الأولى همزة، وأدغمت واو فوعل فى عين الفعل، ويظهر ظاهراً منع الصرف وهو خبر عن ضمير الجمع، ولا بد هنا عند الجمهور من تأويل المفضل عليه بجعله مفرداً للفظ جمع المعنى أى (أول) فريق مثلاً أو تأويل المفضل أى لا يكن كل واحد منكم، والمراد عموم السلب

كما في (لا تطع كل حلاف) وبعض الناس - لا يوجب في مثل هذا - المطابقة بين النكرة التي أضيف إليها أفعال التفضيل وما جرى هو عليه بل يجوز الوجهان عنده كما في قوله :

وإذا هم طعموا فالأم طاعم وإذا هم جاعوا فشر جياع

ومن أوجب أول البيت كالأية ونهيه عن التقدم في الكفر به مع أن مشركي العرب أقدم منهم لما أن المراد التعريض - فأول - الكافرين غيرهم أو (ولا تكونوا أول كافر) من أهل الكتاب، والخطاب للوجودين في زمانه صلى الله تعالى عليه وسلم بل للعلماء منهم ، وقد يقال الضمير راجع إلى ما معكم والمراد من - لا تكونوا أول كافر - بما معكم - لا تكونوا أول كافر - ممن كفر بما معه - ومشركو مكة - وإن سبقوهم في الكفر بما يصدق القرآن حيث سبقوا بالكفر به وهو مستلزم لذلك لكن ليسوا ممن كفر بما معه ، والفرق بين لزوم الكفر والتزامه غير بين إلا أنه يחדش هذا الوجه، إن هذا واقع في مقابلة (آمنوا بما أنزلت) فيقتضي اتحاد متعاق الكفر والايان ، وقيل : يقدر في الكلام مثل ، وقيل - يقدر - ولا تكونوا أول كافر - وآخره . وقيل : (أول) زائدة ، والكل بعيد ، وبحمل التعريض على سبيل الكناية يظهر وجه التقييد بالأولية ، وقيل : إنها مشاكلة لقولهم : إنا نكون أول من يتبعه ،

وقد يقال : إنها بمعنى السبق ، وعدم التخلف ، فافهم ﴿ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾ الاشتراء مجاز عن الاستبدال لاختصاصه بالاعيان إما باستعمال المقيد في المطلق - كالمرسن في الأنف - أو تشبيه الاستبدال المذكور في كونه مرغوباً فيه بالاشتراء الحقيقي ، والكلام على الحذف - أي لا تستبدلوا بالايان بآياتي ، والاتباع لها - حظوظ الدنيا الفانية القليلة المستدلة بالنسبة إلى حظوظ الآخرة وما أعد الله تعالى للؤمنين من النعيم العظيم الأبدى ، والتعبير عن ذلك - بالثمن - مع كونه مشتري لا مشتري به للدلالة على كونه كالثمن في الاستبدال والامتنان ، ففيه تفرغ وتجهيل قوى حيث أنهم قلبوا القضية وجعلوا المقصود آلة والآلة مقصودة وإغراب لطيف حيث جعل المشتري ثمناً باطلاق الثمن عليه ، ثم جعل الثمن مشترياً بايقاعه بدلاً لما جعله ثمناً بادخال الباء عليه ﴿ فان قيل ﴾ : الاشتراء بمعنى الاستبدال بالايان بالآيات إنما يصح إذا كانوا مؤمنين بها ثم تركوا ذلك للحظوظ الدنيوية وهم بمعزل عن الايمان ، أوجب بأن مبنى ذلك على أن الايمان بالتوراة الذي يزعمونه إيمان بالآيات كما أن الكفر بالآيات كفر بالتوراة فيتحقق الاستبدال ، ومن الناس من جعل الآيات كناية عن الأوامر والنواهي التي وقفوا عليها في أمر النبي ﷺ من التوراة والكتب الإلهية أو ما علموه من نعمة الجليل وخلق العظيم عليه الصلاة والسلام ، وقد كانوا يأخذون كل عام شيئاً معلوماً من زروع أتباعهم وضروعهم ونقودهم فخافوا أن يبدلوا ذلك لهم وتابعوه ﷺ أن يفوتهم ذلك فضلوا وأضلوا ، وقيل : كان ملوكهم يدرون عليهم الأموال ليكتسبوا ويحرفوا ، وقيل : غير ذلك ، وقد استدلل بعض أهل العلم بالآية على منع جواز أخذ الأجرة على تعليم كتاب الله تعالى والعلم ، وروى في ذلك أيضاً أحاديث لا تصح ، وقد صح أنهم قالوا : « يارسول الله أناخذ على التعليم أجراً ؟ فقال : إن خير ما أخذتم عليه أجر كتاب الله تعالى » وقد تظافت أقوال العلماء على جواز ذلك وإن نقل عن بعضهم الكراهة ، ولادليل في الآية على مادعاه هذا الزاهب كما لا يخفى والمسألة مبينة في الفروع .

﴿ وَلَيْبَى فَاتَّقُونَ ۝ ١ ﴾ بالايان واتباع الحق والاعراض عن الاشتراء بآيات الله تعالى الثمن القليل والعرض الزائل ، وإنما ذكر في الآية الأولى (فارهبون) وهنا (فاتقون) لأن الرهبة دون التقوى فخشيما خاطب الكافة عالمهم ، مقلدهم وحنهم على ذكر النعمة التي يشتركون فيها أمرهم بالرهبة التي تورث التقوى ويقع فيها الاشتراك ،

ولذا قيل الخشية ملاك الامر كله ، وحيثما أراد بالخطاب فيما بعد-العلماء منهم - وحشهم على الايمان ومراعاة الآيات- أمرهم بالتقوى التي أولها ترك المحظورات وآخرها التبرى بما سوى غاية الغايات، وليس وراء عبادان قرينة ﴿وَلَا تَلْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ هذا النهى مع ما بعده معطوف على مجموع الآية التي قبله وهى قوله تعالى: (وَأَمَنُوا) الخ، وهذا كما قالوا فى قوله تعالى: (هو الأول والآخِر والظاهر والباطن) إن مجموع الوصفين الاخيرين بعد اعتبار التعاطف معطوف على مجموع الاولين كذلك، ويجوز العطف على جملة واحدة من الجمل السابقة إلا أن المناسبة على الأول أشد والملاءمة أتم . واللبس (١) بفتح اللام الخاط، وفعله لبس من باب ضرب ويكون بمعنى الاشتباه إما بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز : والباء إما للتعدية أو للاستعانة واللام فى-الحق والباطل- للعهد أى لا تخلطوا الحق المنزل فى التوراة بالباطل الذى اخترعتموه وكتبتموه أو لا تجعلوا ذلك ملتبساً بمشبهات غير واضح لا يدركه الناس بسبب الباطل وذكره، ولعل الاول أرجح لانه أظهر وأكثر لالان جعل وجود الباطل سبباً لالتباس الحق ليس أولى من العكس لما أنه لما كان المذموم هو التباس الحق بالباطل- وإن لزمه العكس وكان هذا طارئاً على ذلك- استحق الاولوية التى نفيت ﴿وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ﴾ مجزوم بالعطف على (تلبسوا) فالنهي عن كل واحد من الفعلين، وجوزوا أن يكون منصوباً على إضمار-أن-وهو عند البصريين عطف على مصدر متوهم. وروى الجرمي إن النصب بنفس الواو - وهى عندهم بمعنى مع- وتسمى واو الجمع وواو الصرف لأنها مصروفة بها الفعل عن العطف، والمراد لا يكن منكم لبس الحق على من سمعه وكتمان الحق وإخفاؤه عن من يسمعه، والقصد أن ينعى عليهم سوء فعلهم الذى هو الجمع بين أمرين كل منهما مستقل بالقبح، وجوب الانتهاء وطريق واسم إلى الاضلال والاغواء، وحيث كان التلبس بالنسبة إلى من سمع، والكتمان إلى من لم يسمع اندفع السؤال بأن النهى عن الجمع بين شيئين إنما يتحقق إذا أمكن افتراقهما فى الجملة وليس-لبس الحق بالباطل مع كتمان الحق كذلك- ضرورة أن لبس الحق بالباطل كتمان له، وكرر الحق إما لان المراد بالاخير ليس عين الاول بل هو نعت النبي ﷺ خاصة، وإما لزيادة تقييد المنهى عنه إذ فى التصريح باسم الحق ما ليس فى ضميره، وقرأ ابن مسعود رضى الله تعالى عنه - وتكتمون- وخرجت على أن الجملة فى موضع الحال- أى وأنتم تكتمون، أو كاتمين- وفى جواز اقتران الحال المصدرة بالمضارع بالواو قولان، وليس للمانع دليل يعتمد عليه، وهذه الحال عند بعض المحققين لازمة والتقيد لافادة التعليل كما فى-لا تضرب زيدا- وهو أخوك - وعليه يكون المراد بكتمان الحق ما يلزم من لبس الحق بالباطل لإخفائه عن لا يسمع ، وجوز أن تكون معطوفة على جملة النهى على مذهب من يرى جواز ذلك- وهو سيبويه وجماعة- ولا يشترط التناسب فى عطف الجمل ﴿وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ جملة حالية ومفعول (تعلمون) محذوف اقتصاراً- أى وأنتم من ذوى العلم- ولا يناسب من كان عالماً أن يتصف بالحال الذى أنتم عليه، ولا يبعد أن يكون الحذف الاختصار- أى وأنتم تعلمون أنكم لا بسون كاتمون- أو تعامون صفته ﷺ أو البعث والجزاء، والمقصود من تقييد النهى بالعلم زيادة تقييد حالهم لان الاقدام على هاتيك الأشياء القبيحة -مع العلم بما ذكر أخش من الاقدام عليها مع الجهل- وليس من يعلم كمن لا يعلم- وجوز ابن عطية أن تكون هذه الجملة معطوفة وإن كانت ثبوتية على ما قبلها من جملة النهى، وإن لم تكن مناسبة فى الاخبار، وهى عنده شهادة عليهم بعلم حق مخصوص فى أمر النبي

(١) وأما- اللبس- بضم اللام وفعله من باب علم فمعناه بوشيدن جامه كما فى التاج ويفهم ذلك من الصحاح اه منه

صلى الله تعالى عليه وسلم وليست شاهدة بالعلم على الاطلاق إذ هم بمراحل عنه، واستدل بالآية على أن العالم بالحق يجب عليه إظهاره ويحرم عليه كتمانها بالشروط المعروفة لدى العلماء ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ المراد بهما - سواء كانت اللام للعهد أو للجنس - صلاة المسلمين وزكاتهم لأن غيرهما نسخه القرآن ملتحق بالعدم، والزكاة في الاصل الثناء والطهارة، ونقلت شرعا لاجرا معروفا، فإن نقلت من الاول فلائها تزيد بركة المال وتفيد النفس فضيلة الكرم، أو لانها تكون في المال النامي وإن نقلت من الثاني فلائها تطهر المال من الخبث والنفس من البخل. واستدل بالآية حيث كانت خطابا لليهود من قال: إن الكفار مخاطبون بالفروع واحتمال أن يكون الامر فيها بقبول الصلاة المعروفة والزكاة والايمان بهما، أو أن يكون أمراً للمسلمين - كما قاله الشيخ أبو منصور - خلاف الظاهر فلا ينافي الاستدلال بالظاهر، وقدم الامر بالصلاة لشمول وجوبها ولما فيها من الاخلاص والتضرع للحضرة، وهي أفضل العبادات البدنية وقرنها بالزكاة لانها أفضل العبادات المالية، ثم من قال: لا يجوز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب قال: إنما جاء هذا بعد أن بين ﷺ أركان ذلك وشرائطه، ومن قال بجوازه قال بجواز أن يكون الامر لفصد أن يوطن السامع نفسه - كما يقول السيد لعبدته - إلى أن أمر بك بشيء فلا بد أن تفعله - ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ٤٣﴾ أى صلوا مع المصلين وعبر بالركوع عن الصلاة احترازاً عن صلاة اليهود فانها لا ركوع فيها وإنما قيد ذلك بكونه مع الراكعين لأن اليهود كانوا يصلون وحدانا فأمروا بالصلاة جماعة لما فيها من الفوائد ما فيها. واستدل بعضهم على وجوبها، ومن لم يقل به حمل الامر على الندب أو المعية على الموافقة وإن لم يكونوا معهم، وقيل: - الركوع - الخضوع والانقياد لما يلزمهم من الشرع قال الاضبط السعدى: لاتذل الفقير عليك أن (تركع) يوماً والذهب قد رفعه

ولعل الامر به حينئذ بعد الامر بالزكاة لما أنها مظنة ترفع فأمروا بالخضوع لينتهوا عن ذلك إلا أن الاصل في إطلاق الشرع المعاني الشرعية: وفي المراد بالراكعين قولان: فقيل: النبي ﷺ وأصحابه، وقيل: الجنس وهو الظاهر ﴿ومن باب الإشارة﴾ في قوله تعالى: (ولا تلبسوا الحق) الخ أى لا تقطعوا على أنفسكم طريق الوصول إلى الحق بالباطل الذى هو تعلق القلب بالسوى - فان أصدق كلمة قالها شاعر - كلمة ليبدأ

ألا كل شيء ما خلا الله باطل (ولا تكتسبوا الحق) بالتفاتكم إلى غيره سبحانه (وأنتم تعلمون) أنه ليس لغيره وجود حقيقى، أو لا تخلطوا صفاته تعالى الثابتة بالحقة بالباطل الذى هو صفات نفوسكم، ولا تكتسبوا بحجاب صفات النفس (وأنتم تعلمون) من علم توحيد الأفعال أن مصدر الفعل هو الصفة فكما لم تسندوا الفعل إلى غيره لا تثبتوا صفته لغيره (وأقيموا الصلاة) بمراقبة القلوب (وآتوا الزكاة) أى بالغوا في تزكية النفس عن الصفات الذميمة لتحصل لكم التحلية بعد التخلية. أو أدوا زكاة الهمة فان لها زكاة كزكاة النعم بل إن لكل شيء زكاة كما قيل: كل شيء له (زكاة) تؤدى - وزكاة - الجمال رحمة مثلى

(واركعوا) أى اخضعوا لما يفعل بكم المحبوب، فالخضوع علامة الرضا الذى هو ميراث تجلى الصفات العلى، وحاصله ارضوا بقضائى عند مطالعة صفائى فان لى أحبا بالسان حال كل منهم يقول:

وتعذيبكم عذب لدى وجوركم على بما يقضى الهوى لكم عدل

ثم أنه تعالى لما أمرهم بفعل الخير شكراً لما خصهم به من النعم حرصهم على ذلك من مأخذ آخر بقوله سبحانه:

﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ ﴾ والهمزة فيه للتقرير مع توبيخ وتعجيب. والبر - سعة المعروف والخير. ومنه البر، والبرية للسعة، ويتناول كل خير، والنسيان - كما في البحر - السهو الحادث بعد العلم. والمراد به هنا الترك لأن أحداً لا ينسى نفسه بل يحرمها ويتركها كما يترك الشيء المنسى مبالغة في عدم المبالاة والغفلة فيما ينبغي أن يفعله، وقد نزلت هذه الآية - على ما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما - في أخبار المدينة كانوا يأمرسون سرّاً من نصحوه باتباع محمد ﷺ ولا يتبعونه. وقيل: إنهم كانوا يأمرسون بالصدقة ولا يتصدقون. فالمراد بالبر هنا إما الإيمان أو الاحسان، وتركه بعضهم على ظاهره متناوياً كل خير على ما قال السدي: إنهم كانوا يأمرسون الناس بطاعة الله تعالى وينهونهم عن معصيته وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على المعصية، والتوبيخ ليس على أمر الناس (بالبر) نفسه بل لمقارنته بالنسيان المذكور ﴿ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ ﴾ أي التوراة، والجملة حال من فاعل (أتأمرون)، والمراد التبكيت وزيادة التقييد ﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ أصل هذا الكلام ونحوه عند الجمهور كان بتقديم حرف العطف على الهمزة لكن لما كان الهمزة صدر الكلام قدمت على حرف العطف، وبعضهم ذهب إلى أنه لا تقديم ولا تأخير ويقدر بين الهمزة وحرف العطف ما يصح العطف عليه، والعقل - في الأصل المنع والامسك، ومنه - عقلاً البعير - سمي به النور الروحاني الذي به تدرك النفوس العلوم الضرورية والنظرية لأنه يحبس عن تعاطي ما يقيح ويعقل على ما يحسن، والفعل يحتمل أن يكون مطلقاً أجرى مجرى اللازم، ويحتمل أن يكون متعدياً مقدرًا لمفعول، والمعنى - أفلا عقل لكم يمنعكم عما تعلمون سوء خاتمته ووخامة عاقبته - أو (أفلا تعقلون) قبح صنيعكم شرعاً مخالفة ما تتلونه في التوراة، وعقلاً لكونه جمعاً بين المتنافيين، فإن المقصود من الأمر (بالبر) الاحسان والامثال، والزجر عن المعصية، ونسيانهم أنفسهم ينافي كل هذه الأغراض، ولا نزاع في كون قبح الجمع بين ذلك عقلاً بمعنى كونه باطلاً فعلى هذا لا حاجة للمعتزلة في الآية على القبح العقلي الذي يزعمونه بل قد ادعى بعض المحققين أنها دليل على خلاف ما ذهبوا إليه لأنه سبحانه رتب التوبيخ على ما صدر منهم بعد تلاوة الكتاب وكذا لا حاجة فيها لمن زعم أنه ليس للعاصي أن يأمر. المعروف وينهي عن المنكر لأن التوبيخ على جمع الأمرين بالنظر للثاني فقط لا منع الفاسق عن الوعظ فإن النهي عن المنكر لازم ولو لم تركه فإن ترك النهي ذنب وارتكابه ذنب آخر، وإخلاله بأحدهما يلزم منه الإخلال بالآخر، ثم إن هذا التوبيخ والتقريع - وإن كان خطاً بآلئ إسرائيل - إلا أنه عام - من حيث المعنى - لكل واعظ يأمر ولا يأتمر، ويزجر ولا يئزجر، ينادي الناس البدار البدار. ويرضى لنفسه التخلف والبوار، ويدعو الخلق إلى الحق، وينفر عنه، ويطلب العوام بالحقائق، ولا يشمر يحمها منه. وهذا هو الذي يبدأ بعذابه قبل عبدة الأوثان. ويعظم ما يلقي لو فور تقصيره يوم لا حاكم إلا الملك الديان. وعن محمد بن واسع قال: بلغني أن أناساً من أهل الجنة اطلعوا على ناس من أهل النار، فقالوا لهم: قد كنتم تأمروننا بأشياء عملناها فدخلنا الجنة، قالوا: كنا تأمركم بها، ونخالف إلى غيرها. هذا ومن الناس من جعل هذا الخطاب للمؤمنين، وحمل الكتاب على القرآن، فيكون ذلك من تلوين الخطاب - كافي - (يوسف أعرض عن هذا واستغفر) والظاهر يبعده ﴿ وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ ﴾ لما أمرهم سبحانه بترك الضلال والاضلال والتزام الشرائع. وكان ذلك شاقاً عليهم - لما فيه من فوات محبوبهم وذهاب مطلوبهم - عاجل مرضهم بهذا الخطاب، و(الصبر) حبس النفس على ما تكره، وقدمه على الصلاة - لأنها لا تكمل إلا به - أو لمناسبته لحال المخاطبين،

أو لأن تأثيره - كما قيل - في إزالة ما لا ينبغي ، وتأثير الصلاة في حصول ما ينبغي ، ودره المفاسد مقدم على جلب المصالح - واللام - فيه للجنس ، ويجوز أن يراد بالصبر نوع منه - وهو الصوم - بقرينة ذكره مع الصلاة ، والاستعانة بالصبر - على المعنى الأول لما يلزمه من انتظار الفرج والنجاح - توكلنا على من لا يخيب المتوكلين عليه - ولذا قيل : الصبر مفتاح الفرج ، وبه - على المعنى الثاني - لما فيه من كسر الشهوة وتصفية النفس الموجبين للانقطاع إلى الله تعالى - الموجب لاجابة الدعاء - وأما الاستعانة بـ (الصلاة) فلما فيها من أنواع العبادة ، بما يقرب إلى الله تعالى قرباً يقتضى الفوز بالمطلوب والعروج إلى المحبوب ، وناهيك من عبادة تكرر في اليوم والليلة خمس مرات يناجى فيها العبد علام الغيوب ، ويغسل بها العاصي درن العيوب ، وقد روى حذيفة أنه صلى الله تعالى عليه وسلم إذا حزنه أمر صلى ، وروى أحمد أنه إذا حزنه أمر فزع إلى الصلاة ، وحمل الصلاة على الدعاء في الآية وكذا في الحديث لا يخلو عن بعد ، وأبعد منه كون المراد بالصبر الصبر على الصلاة ■

﴿ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ٤٥ ﴾ الضمير للصلاة - كما يقتضيه الظاهر - وتخصيصها - برد الضمير إليها - لعظم شأنها واستجماعها ضرورياً بالصبر ، ومعنى - كبرها - ثقلها وصعوبتها على من يفعلها ، على حد قوله تعالى : (كبر على المشركين ما تدعوهم إليه) والاستثناء مفرغ أى (كبيرة) على كل أحد (إلا على الخاشعين) وهم المتواضعون المستكينون ، وأصل الخشوع - الاخبات ، ومنه الخشعة - بفتحات - الرمل المتظامن ، وإنما لم تثقل عليهم ■ لأنهم عارفون بما يحصل لهم فيها متوقعون ما دخر من ثوابها فتهون عليهم ، ولذلك قيل : من عرف ما يطلب ■ هان عليه ما يبذل ، ومن أيقن بالخلف ، جاد بالعطية ، وجوز رجوع الضمير إلى - الاستعانة - على حد (إعدلوا هو أقرب للتقوى) ورجح بالشمول ، وما يقال : إن الاستعانة ليست بـ (كبيرة) لا طائل تحتها ، فإن الاستعانة بـ (الصلاة) أخص من فعل الصلاة لأنها أداؤها - على وجه الاستعانة بها على الحوائج - أو على سائر الطاعات لاستجراؤها ذلك ، وقيل : يجوز أن يكون من أسلوب (والله ورسوله أحق أن يرضوه) وقوله :

إن شرخ الشباب والشعر الأسـ ود ما لم يعاص كان جنونا

والتأنيث مثله في قوله تعالى على رأى : (والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها) أو المراد كل خصلة منها ، وقيل : الضمير راجع إلى المذكورات المأمورها والمنهى عنها ، ومشقتها عليهم ظاهرة ■ وهو أقرب بما قاله الأخفش من رجوعه إلى إجابة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ■ والبعيد بل الأبعد عوده إلى الكعبة المفهومة من ذكر الصلاة ﴿ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ٤٦ ﴾ الظن في الأصل الحسبان - واللقاء - وصول أحد الجسمين إلى الآخر بحيث يماسه ، والمراد من ملاقات الرب سبحانه ، إما ملاقاته ثوابه أو الرؤية عند من يجوزها ، وكل منهما مظنون متوقع لأنه وإن علم الخاشع أنه لا بد من ثواب للعمل الصالح ، وتحقق أن المؤمن يرى ربه يوم المآب - لكن من أين يعلم ما يختم به عمله - ففى وصف أولئك بالظن إشارة إلى خوفهم ، وعدم أمنهم مكر ربهم (ولا يأمن مكر الله إلا القوم الكافرون) . وفى تعقيب الخاشعين به حينئذ لطف لا يخفى ، إلا أن عطف (...أنهم إليه راجعون) على ما قبله - يمنع حمل الظن على ما ذكر - لأن الرجوع إليه تعالى - المفسر بالنشور - أو المصير إلى الجزاء مطلقاً ، مما لا يكفي فيه الظن والتوقع - بل يجب القطع به - اللهم إلا أن يقدر له عامل - أى ويعلمون - أو يقال : إن الظن متعلق بالمجموع من حيث هو مجموع ، وهو كذلك

غير مقطوع به - وإن كان أحد جزئيه مقطوعاً - أويقال : إن الرجوع إلى الرب هنا المصير إلى جزائه الخاص ، أعني الثواب بدار السلام ، والحلول بجواره جل شأنه - والكل خلاف الظاهر - ولهذا اختير تفسير الظن باليقين مجازاً ، ومعنى التوقع والانتظار في ضمنه ، ولقاء الله تعالى بمعنى الحشر إليه ، والرجوع بمعنى المجازات - ثواباً أو عقاباً - فكانه عز شأنه قال : يعلمون أنهم يحشرون إليه فيجازيهم متوقعين لذلك ، وكأن النكته في استعمال الظن المبالغة في إيهام أن من ظن ذلك لا يشق عليه ما تقدم - فكيف من ييقنه - والتعرض لعنوان الربوبية الاشعار بعالية الربوبية - والمالكية للحكم - وجعل خبر (أن) في الموضعين اسماً للدلالة على تحقق اللقاء والرجوع وتقررهما عنده ، وقرأ ابن مسعود رضي الله تعالى عنه (يعلمون) وهي تؤيد هذا التفسير ■

﴿ ومن باب الإشارة ﴾ (أتأمرون الناس بالبر) الذي هو الفعل الجميل الموجب لصفاء القلب وزكائه النفس (ولا تفعلون) ما تترقون به من مقام تجلي الأفعال إلى تجلي الصفات (وأنتم تتلون كتاب) فطرتكم الذي يأمرم بالدين السالك بكم سبيل التوحيد (أفلا تعقلون) فتقيدون مطلقات صفاتكم الذميمة بعقال مأفوض عليكم من الأنوار القديمة ، واطلبوا المدد والعون من له القدرة الحقيقية (بالصبر) على ما يفعل بكم ، لكي تصلوا إلى مقام الرضا (والصلاة) التي هي المراقبة وحضور القلب لتلقى تجليات الرب ، وإن المراقبة لشاقة - إلا على - المنكسرة قلوبهم ■ اللينة أفقدتهم لقبول أنوار التجليات اللطيفة ، واستيلاء سطواتها القهرية ، فهم الذين يتيقنون أنهم بحضرة ربهم (وأنهم إليه راجعون) بفناء صفاتهم ومحوها في صفاته ■ فلا يجدون في الدار إلا شئون الملك اللطيف القهار ﴿ بَنَى إِسْرَءِيلَ أَذْكَرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ ﴾ كرر التذكير للتأكيد والايذان بكال غفلتهم عن القيام بحقوق النعمة ، وليربط ما بعده من الوعد الشديد به لتتم الدعوة بالترغيب والترهيب ، فكانه قال سبحانه : إن لم تطيعوني لأجل سوابق نعمتي ، فأطيعوني للخوف من لواحق عقابي ، ولتذكير التفضيل الذي هو أجل النعم ، فانه لذلك يستحق أن يتعلق به التذكير بخصوصه مع التنبيه على أجليته بتكرير النعمة التي هو فرد من أفرادها ﴿ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ٤٧ ﴾ عطف على نعمتي من عطف الخاص على العام ، وهو مما انفردت به - الواو - كما في البحر ، ويسمى هذا النحو من العطف - بالتجريد - كأنه جرد المعطوف من الجملة ، وأفرد بالذكر اعتناءً به ، والكلام على حذف مضاف - أي فضلت آباءكم - وهم الذين كانوا قبل التغيير ■ أوباعتبار أن نعمة الآباء نعمة عليهم ، قال الزجاج : والدليل على ذلك قوله تعالى : (وإذ نجيناكم) الخ ■ والمخاطبون لم يروا فرعون ولا آله ، ولكنه تعالى أذكركم أنه لم يزل منعماً عليهم ■ والمراد (العالمين) سائر الموجودين في وقت التفضيل ، وتفضيلهم بما منحهم من النعم المشار إليها بقوله تعالى : (وإذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً) فلا يلزم من الآية تفضيلهم على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا على أمته ، الذين هم (خير أمة أخرجت للناس) وكذا لا يصح الاستدلال بها على أفضلية البشر على الملائكة من جميع الوجوه - ولو صح ذلك - يلزم تفضيل عوامهم على خواص الملائكة ■ ولا قائل به ■

﴿ ومن اللطائف ﴾ أن الله سبحانه وتعالى أشهد بنى إسرائيل فضل أنفسهم فقال : (وأني فضلتكم) الخ ■ وأشهد المسلمين فضل نفسه فقال : (قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا) فشتان من مشهوده فضل ربه ■ ومن مشهوده فضل نفسه ﴿ فالأول ﴾ يقتضي الفناء ﴿ والثاني ﴾ يقتضي الإعجاب ■ والحمد لله الذي فضلنا على كثير

من خاق تفضيلاً ﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا ﴾ اليوم الوقت ، وانتصابه إما على الظرف والمتقى محذوف - أى واتقوا العذاب (يوماً) - وإمامفعول به - واتقأوه - بمعنى - اتقاء مافيه - إمامجازاً بجعل الظرف عبارة عن المظروف أو كناية عنه للزومه له ، وإلا - فالاتقاء - من نفس-اليوم- بما لا يمكن ، لأنه آت لا محالة ، ولا بد أن يراه أهل الجنة والنار جميعاً ، والممكن المقذور - اتقاء مافيه بالعمل الصالح ، و(تجزى) من جزى بمعنى قضى ، وهو متعد بنفسه لمفعوله الأول، وبعن للثاني - وقد ينزل منزلة اللازم للبالغة - والمعنى لا تقضى يوم القيامة (نفس عن نفس شيئاً) بما وجب عليها ، ولا تنوب عنها ، ولا تحتل بما أصابها ، أو لا تقضى عنها شيئاً من الجزاء ، فنصب (شيئاً) إمامعلى أنه -مفعول به- أو على أنه - مفعول مطلق - قائم مقام المصدر ، أى جزاء ما . وقرأ أبو السماك (ولا تجزى) من أجزأ عنه إذا أغنى ، فهو لازم ، و(شيئاً) مفعول مطلق لا غير ، والمعنى لا تغنى (نفس عن نفس شيئاً) من الاغناء - ولا تجديها نفعا - وتنكير الأسماء للتعميم في الشفيع والمشفوع ، ومافيه الشفاعة ، وفيه من التهويل والايذان بانقطاع المطامع مالا يخفى ، كما يشير إليه قوله تعالى : (يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه) والجملة في المشهور صفة (يوم) والرابط محذوف ، أى (لا تجزى فيه) ولم يجوز الكسائي حذف المجرور إذا لم يتعين ، فلا تقول : رأيت رجلاً أرغب ، وأنت تريد أرغب فيه ، ومذهبه في هذا التدرج ، وهو أن يحذف حرف الجر أولاً حتى يتصل الضمير بالفعل - فيصير منصوباً - فيصح حذفه كما في قوله :

فما أدري أغيرهم تناء - وطول العهد أو مال أصابوا

يريد أصابوه ، وقد يجوز - على رأى الكوفيين - أن لا تكون الجملة صفة ، بل مضاف إليها (يوم) محذوف - لدلالة ما قبله عليه - فلا تحتاج إلى ضمير ، ويكون ذلك المحذوف - بدلاً من المذكور - ومن ذلك ما حكاه الكسائي - أطعمونا لحماً سمينا ، شاة ذبحوها - بجر شاة - على تقدير - لحم شاة - وحكى الفراء مثل ذلك ، ومنه قوله :

رحم الله أعظما دفنوها بسجستان طلحة الطلحات

في رواية من خفض طلحة ، والبصريون لا يجوزون حذف المضاف ، وترك المضاف إليه على خفضه ، ويقولون بشذوذ ماورد من ذلك ، وقرأ أبو سرار (لا تجزى نسمة عن نسمة) وهى بمعنى النفس .

﴿ وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ ﴾ الشفاعة - كما في البحر - ضم غيره إلى وسيلته - وهى من الشفع ضد الوتر - لأن الشفيع ينضم إلى الطالب في تحصيل ما يطلب - فيصير شفعا بعد أن كان فرداً - و(العدل) الفدية ، قاله ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وروى عنه أيضاً - البذل - أى رجل مكان رجل ، وأصل (العدل) - بفتح العين - مايساوى الشيء - قيمة وقدرأ - وإن لم يكن من جنسه - وبكسرهما - المساوى في الجنس والجرم ، ومن العرب من يكسر - العين - من معنى الفدية ، وذكر الواحدى أن (عدل) الشيء - بالفتح والكسر - مثله ، وأنشد قول كعب بن مالك :

صبرنا لا نرى لله (عدلاً) على ما نابنا متوكلينا

وقال ثعلب: العدل الكفيل والرشوة - ولم يؤثر في الآية - والضميران المجروران - بمن - إمارا جعنان إلى النفس

الثانية لأنها أقرب مذكور ولموافقة لقوله تعالى: (ولا هم ينصرون) ولأنه المتبادر من قوله: (ولا يؤخذ منها عدل) ومعنى عدم قبول الشفاعة حينئذ أنها إن جاءت بشفاعة شفيح لم تقبل منها وإما إلى الأولى لأنها المحدث عنها، والثانية فضلة ولأن المتبادر من نفي قبول الشفاعة أنها لو شفعت لم تقبل شفاعتها، وحينئذ معنى عدم أخذ العدل من الأولى أنه لو أعطى عدلا من الثانية لم يؤخذ، وكأن في الآية على هذا نوعا من الترتي ارتكب هنا وإن لم يرتكب في مقام آخر كأنه قيل: إن النفس الأولى لا تقدر على استخلاص صاحبها من قضاء الواجبات وتدارك التبعات لأنها مشغولة عنها بشأنها، ثم إن قدرت على نفي ما كان بشفاعة لا يقبل منها، وإن زادت عليه بأن ضمت الفداء فلا يؤخذ منها، وإن حاولت الخلاص بالقهر والغلبة - وأنى لها ذلك - فلا تتمكن منه، واختار الكواشي جعل الضمير الأول للنفس الأولى، والثانية للثانية على اللف والنشر لما فيه من إجراء الجمالتين على المعنى الظاهر منهما، ويهون أمر التفكيك الاتصاح، وقرأ ابن كثير: وأبو عمرو - ولا تقبل - بالتاء، وسفيان (يقبل) بفتح الياء، ونصب (شفاعة) على البناء للفاعل، وفيه التفات من ضمير المتكلم في (نعمتي) الخ إلى ضمير الغائب وبناؤه للفعول بالرفع.

﴿ وَلَا هُمْ يَنْصُرُونَ ٤٨ ﴾ النصر في الاصل المعونة، ومنه أرض منصورة ممدودة بالمطر، والمراد به هنا ما يكون بدفع الضرر - أي ولا هم يمنعون من عذاب الله عز وجل - والضمير راجع إما إلى ما دلت عليه النفس الثانية المنكرة الواقعة في سياق النفي من النفوس الكثيرة فيكون من قبيل ما تقدم ذكره معنى بدلالة لفظ آخر، وإما إلى النفس المنكرة من حيث كونها لعمومها بالنفي في معنى السكثرة كما قيل في قوله تعالى: (فما منكم من أحد عنه حاجزين) وأنى به مذكراً لتأويل النفوس بالعباد والانس، وفيه تنبيه على أن تلك النفوس عبيد مقهورون مذلون تحت سلطانه تعالى، وأنهم ناس كسائر الناس في هذا الأمر، وعوده إلى النفسين بناء على أن التثنية جمع ليس بشيء، وجعل النفي - منسحباً على جملة اسمية للتقوى، ورفع (هم) على الابتداء والجملة بعده خبره، وجعله مفعولاً لما لم يسم فاعله والفعل بعده مفسر فتوافق الجمل - لاوافق على اختياره - وإن ذهب إليه بعض الاجلة - وتمسك المعتزلة بعموم الآية، على نفي الشفاعة لاهل الكبائر - وكون الخطاب للكفار والآية نازلة فيهم - لا يدفع العموم المستفاد من اللفظ، وأجيب بالتخصيص من وجهين، الأول بحسب المكان والزمان فإن واقف القيامة ومقدار زمانها فيها سعة وطول، ولعل هذه الحالة في ابتداء وقوعها وشدة ثم يأذن بالشفاعة، وقد قيل: مثل ذلك في الجمع بين قوله تعالى: (فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون) وقوله تعالى: (وأقبل بعضهم على بعض يتساملون) وكون مقام الوعيد يأبى عنه غير مسلم، والثاني بحسب الاشخاص إذ لا بد لهم من التخصيص في غير العصاة لمزيد الدرجات فليس العام باقياً على عمومهم وإلا اقتضى نفي زيادة المنافع وهم لا يقولون به، ونحن نخصص في العصاة بالأحاديث الصحيحة البالغة حد التواتر، وحيث فتح باب التخصيص نقول أيضاً ذلك النفي مخصص بما قبل الاذن، لقوله تعالى: (لا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن) وهو تخصيص له دليل، وتخصيصهم لا يظهر له دليل على أن الشفاعة بزيادة المنافع يكاد أن لا تكون شفاعة وإلا لكانت شفاعة الرسول ﷺ عند الصلاة عليه مع أن الاجماع وقع منا ومنهم على أنه هو الشفيح، وأيضاً في قوله تعالى: (واستغفر لذنبك وللمؤمنين) ما يشير إلى الشفاعة التي ندعها - ويحث على التخصيص الذي نذهب إليه - رزقنا الله تعالى الشفاعة وحشرنا في زمرة أهل السنة والجماعة، ولما قدم سبحانه ذكر نعمه إجمالاً أراد أن يفصل ليكون أبلغ في التذكير وأعظم في الحجة فقال:

﴿ وَإِذْ يَحْشُرُكُمْ مِنْ أَلْفِ فِرْعَوْنَ يُسْؤُومُكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ ﴾ وهو على الشائع عطف على (نعمتي) بتقدير (اذكروا)

كيلا يلزم الفصل بين المعطوفين بأجنبي وهو (اتقوا) وقد تقدم قبل ما ينفعك هنا، وقرئ - أنجيناكم - وأنجيتكم - ونسبت الأولى للنخعي . والآل قيل : بمعنى الأهل وإن ألفه بدل عن هاء، وإن تصغيره أهيل ، وبعضهم ذهب إلى أن ألفه بدل من همزة ساكنة وتلك الهمزة بدل من هاء ، وقيل : ليس بمعنى الأهل لان الأهل القرابة والآل من يؤول اليك في قرابة أو رأى أو مذهب، فألفه بدل من واو، ولذلك قال يونس في تصغيره: أويل، ونقله الكسائي نصاً عن العرب، يروى عن أبي عمر - غلام ثعلب - إن الأهل القرابة كان لها تابع أولاً، والآل القرابة بتابعها فهو أخص من الأهل، وقد خصوه أيضاً بالاضافة إلى أولى الخطر فلا يضاف إلى غير العقلاء ولا إلى من لا خطر له منهم، فلا يقال - آل الكوفة، ولا - آل الحجام - وزاد بعضهم اشتراط التذكير فلا يقال - آل فاطمة - ولعل كل ذلك أكثرى وإلا فقد ورد على خلاف ذلك - طالع اوج - اسم فرس، وآل المدينة، وآل نعم، وآل الصليب، وآل ك - ويستعمل غير مضاف - كم - ثم خير آل - ويجمع - كأهل - فيقال آلون: وفرعون لقب لمن ملك العمالة - ككسرى لملك الفرس، وقيصر لملك الروم، وخاقان لملك الترك، وتبع لملك اليمن، والنجاشي لملك الحبشة - وقال السهيلي: هو اسم لكل من مالك القبط ومصر، وهو غير منصرف للعلمية والعجمة، وقد اشتق منه باعتبار ما يلزمه فقيل: تفر عن الرجل إذا تجبر وعتا . واسم فرعون هذا الوليد بن مصعب - قاله ابن اسحق، وأكثر المفسرين - وقيل: أبوه مصعب بن ريان حكاه ابن جرير، وقيل: فطوس حكاه مقاتل، وذكروهب بن منبه أن أهل الكتابين قالوا إن اسمه قابوس، وكنيته أبو مرة وكان من القبط ، وقيل: من بنى عمليق أو عملاق بن لاوز بن ارم بن سام بن نوح عليه السلام، وهم أمم تفرقوا في البلاد، وروى أنه من أهل اصطخر ورد إلى مصر فصار بها ملكاً، وقيل: كان عطاراً بأصفهان ركبته الديون فدخل مصر وآل أمره إلى ما آل - وحكاية البطيخ شهيرة - وقد نقلها مولانا مفتي الديار الرومية في تفسيره، والصحيح أنه غير فرعون يوسف عليه السلام، وكان اسمه - على المشهور - الريان بن الوليد، وقد آمن يوسف ومات في حياته وهو من أجداد فرعون المذكور على قول، ويؤيد الغيرية أن بين دخول يوسف ودخول موسى عليهما السلام أكثر من أربعائة سنة، والمراد (آل فرعون) هنا أهل مصر أو أهل بيته خاصة أو أتباعه على دينه، و(أنجيناكم) أنجينا آباءكم، وكذا نظائره فلا حجة فيها لتناسخ، وهذا في كلام العرب شائع كقول حسان:

ونحن قتلناكم بيدر فأصبحت عساكركم في الهالكين (تجول)

(ويسومونكم) من السوم . وأصله الذهاب للطلب ، ويستعمل للذهاب وحده تارة ، ومنه السائمة . ولطلب أخرى، ومنه السوم في البيع . ويقال: سامه كلفه العمل الشاق، والسوء - مصدر ساء يسوء . ويراد به السىء، ويستعمل في كل ما يقبح - كأعوذ بالله تعالى من سوء الخلق (سوء العذاب) أفضله وأشدّه بالنسبة إلى سائرته . وهو منصوب على المفعولية (لـ يسومونكم) - باقراط حرف الجر أو بدونه . والجملة يحتمل أن تكون مستأنفة . وهي حكاية حال ماضية . ويحتمل أن تكون في موضع الحال من ضمير (أنجيناكم) أو (من آل فرعون) ، وهو الأقرب ، والمعنى يولونكم أو يكلونكم الأعمال الشاقة ، والأمور الفظيعة أو يرسلونكم إليها ويصرفونكم فيها أو ييغونكم سوء العذاب المفسر بما بعده ، وقد حكى أن فرعون جعل بني إسرائيل خدماً وخولاً، وصنفهم في الأعمال - فصنف يبنون ، وصنف يحرقون ، وصنف يخدمون - ومن لم يكن منهم في عمل وضع عليه الجزية يؤديها كل يوم ، ومن غربت عليه الشمس قبل أن يؤديها غلت يده إلى عنقه شهراً ، وجعل النساء يغزلن الكتان، وينسجن ﴿يَذَبْحُونَ آبَاءَكُمْ﴾ جملة حالية أو استثنائية كيانه قيل: ما الذي ساموهم إياه، فقال:

(يذبحون) الخ ، ويجوز أن تخرج على إبدال الفعل من الفعل كما في قوله تعالى: (يأتى أثاماً يضاعف له العذاب)، وقيل: بالعطف وحذف حرفه لآية إبراهيم ، والمحققون على الفرق ، وحملوا (سوء العذاب) فيها على التكليف الشاقة غير الذبح ، وعطف للتغاير، واعتبر هناك لاهنا على رأيهم لسبق (وذكرهم بأيام الله) ، وهو يقتضى التعدد، وليس هنا ما يقتضيه ، والابناء الاطفال الذكور . وقيل: إنهم الرجال هذا وسما أبناء باعتبار ما كانوا قبل، وفي بعض الاخبار أنه قتل أربعين ألف صبي ، وحكى أنه كان يقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج ؛ والتجمع لافساد أمره ، والمشهور حمل الابناء على الأول ، وهو المناسب المتبادر، وفي سبب ذلك أقوال وحكايات مختلفة ومعظمها يدل على أن فرعون خاف من ذهاب ملكه على يد مولود من بني إسرائيل ففعل ما فعل (وكان أمر الله قدراً مقدوراً) وقرأ الزهري . وابن محيصن (يذبحون) مخففاً، وعبد الله (يقتلون) مشدداً ﴿وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ﴾ عطف على (يذبحون) أى يستبقون بناتكم ويتركونهن حيات، وقيل: يفتشون في حياتهن ينظرون هل بهن حمل - والحياة الفرج - لأنه يستحي من كشفه ، والنساء جمع المرأة . وفي البحر إنه جمع تكسير لنسوة على وزن فعلة جمع قلة ، وزعم ابن السراج أنه اسم جمع، وعلى القولين لم يلفظ له بواحد من لفظه ، وهى فى الأصل البالغات دون الصغائر . فهى على الوجه الأول مجاز باعتبار الأول للإشارة إلى أن استبقاءهم كان لأجل أن يصرن نساءاً لخدمتهم . وعلى الثانى فيه تغليب البالغات على الصغائر ، وعلى الثالث حقيقة ، وقدم الذبح لأنه أصعب الامور وأشقها عند الناس وإن كان ذلك الاستحياء أعظم من القتل لدى الغيور .

﴿وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ ٤٩﴾ إشارة إلى التذيع والاستحياء، أو إلى الانجاء، وجمع الضمير للخطابين ، ويجوز أن يشار بـ (ذلكم) إلى الجملة وأصل البلاء الاختبار ، وإذا نسب إليه تعالى يراد منه ما يجرى مجراه مع العباد على المشهور ، وهو تارة يكون بالمسار ليشكروا، وتارة بالمضار ليصبروا، وتارة بهما ليرغبوا ويرهبوا . فان حمات الإشارة على المعنى الأول - فالمراد بالبلاء المحنة، وإن على الثانى فالمراد به النعمة، وإن على الثالث فالمراد به القدر المشترك كالامتحان الشائع بينهما، ويرجع الأول المتبادر، والثانى أنه فى معرض الامتحان، والثالث لطف جمع الترغيب والترهيب؛ ومعنى (من ربكم) من جهته تعالى إما بتسليطهم عليكم أو بيعث موسى عليه السلام وتوفيقه لتخليصكم أوبهما جميعاً ، و(عظيم) صفة بلاء وتنكيرهما للتفخيم ، والعظم بالنسبة للخطاب، والسامع لا بالنسبة إليه تعالى لأنه العظيم الذى لا يستعظم شيئاً ﴿ومن باب الإشارة﴾ والتأويل (وإذ نجيناكم) من قوى فرعون النفس الامارة المحجوبة بأنانيتها، والنظر إلى نفسها المستعلية على إهلاك الوجود، و(مصر) مدينة البدن المستعبدة ، وهى وقواها من الوهم ، والخيال ، والغضب ، والشهوة القوى الروحانية التى هى أبناء صفوة الله تعالى يعقوب الروح، والقوى الطبيعية البدنية من الحواس الظاهرة والقوى النباتية أولئك يكلفونكم المتاعب الصعبة . والاعمال الشاقة من جمع المال ، والحرص وترتيب الاقوات والملابس وغير ذلك، ويستعبدونكم بالتفكر فيها والاهتمام بها لتحصل لكم لذة هى فى الحقيقة عذاب وذلة لانها تمنعكم عن مشاهدة الانوار . والتمتع بدار القرار (يذبحون أبناءكم) التى هى القوى الروحانية من القوى النظرية التى هى العين اليمنى للقلب، والعملية التى هى العين اليسرى له، والفهم الذى هو سمعه ، والسر الذى هو قلبه (ويستحيون) قواكم الطبيعية ليستخدموها ويمنعوها عن أفعالها اللائقة بها. وفى ذلك - الانجاء - نعمة عظيمة من ربكم المرقى لكم من مقام إلى مقام ومشهد إلى مشهد حتى تصلوا إليه وتحطوا رحالكم بين يديه ، أوفى بمجموع ذلك امتحان لكم وظهور آثار الاسماء

المختلفة عليكم فاشكروا واصبروا فالكل منه وكل مافعل المحبوب محبوب ■

﴿ وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ ﴾ عطف على ما قبل ، و- الفرق- الفصل بين الشيئين ، وتعديته إلى البحر بتضمين معنى الشق ، أى فلقناه وفصلنا بين بعضه وبعض لأجلكم ، وبسبب إنجائكم . والباء للسببية الباعثة بمنزلة اللام - إذا قلنا بتعليل أفعاله تعالى - والسببية الشبيهة بها في الترتيب على الفعل ، وكونه مقصوداً منه - إن لم نقل به - وإنما قال سبحانه : (بكم) دون لكم ، لأن العرب - على ما نقله الدامغانى - تقول : غضبت لزيد - إذا غضبت من أجله وهو حى - وغضبت بزيد - إذا غضبت من أجله وهو ميت - ففيه تلويح إلى أن الفرق كان من أجل أسلاف المخاطبين . ويحتمل أن تكون للاستعانة على معنى - بسلوكم - ويكون هناك استعارة تبعية بأن يشبه سلوكم بالآلة في كونه واسطة في حصول الفرق من الله تعالى ، ويستعمل الباء . وقول الامام الرازى قدس سره : - إنهم كانوا يسلكون ، ويتفرق الماء عند سلوكم ، فكأنه فرق بهم - يرد عليه أن تفرق الماء كان سابقاً على سلوكم على ما تدل عليه القصة . وقوله تعالى : (أن اضرب بعصاك البحر فانقلب فكان كل فرق كالطود العظيم) وما قيل : إن الآلة هى العصا - كما تفهمه الآية - غير مسلم . والمفهوم كونها آلة الضرب - لا الفرق - ولو سلم يجوز كون المجموع آلة ، على أن آلية السلوك على التجوز ، وقد يقال : إن الباء للبابسة ، والجار والمجرور ظرف مستقر واقم موقع الحال من الفاعل ، وملابسته تعالى معهم حين الفرق ملابسة عقلية ، وهو كونه ناصراً وحافظاً لهم ، وهى ما أشار إليه موسى عليه السلام بقوله تعالى : (كلا إن معى ربى سيهدين) ومن الناس من جعله حالا من (البحر) مقدما - وليس بشئ - لأن الفرق مقدم على ملابستهم (البحر) اللهم إلا على التوسع ، واختلفوا في هذا البحر ، فقيل : القازم - وكان بين طرفيه أربعة فراسخ - وقيل : النيل ، والعرب تسمى الماء المالح ، والعذب بحراً - إذا كثر ، ومنه (مرج البحرين يلتقيان) وأصله السعة ، وقيل : الشق ، ومن الأول البحرة البلدة ، ومن الثانى البحيرة التى شقت أذنبا ، وفى كيفية الانفلاق قولان ﴿ فالمشهور ﴾ كونه خطياً ، وفى بعض الآثار ما يقتضى كونه قوسياً ، إذ فيه أن الخروج من الجانب الذى دخلوا منه ، واحتمال الرجوع فى طريق الدخول يكاد يكون باطلاً لأن الأعداء فى أثرهم ، وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق ما يتعلق بهذا المبحث ■

﴿ فَأَنجَيْنَاكُم وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ ﴾ فى الكلام حذف يدل عليه المعنى والتقدير (وإذ فرقنا بكم البحر) وتبعكم فرعون وجنوده فى تقحمة (فأنجيناكم) أى من الفرق ، أو من إدراك فرعون وآله لكم ، أو بما تكرهون ، وكفى سبحانه بالفرعون عن فرعون وآله كما يقال : بنى هاشم ، وقوله تعالى : (ولقد كرمنابى آدم) يعنى هذا الجنس الشامل لآدم ، أو اقتصر على ذكر الآل لأنهم إذا عذبوا بالآغراق كان مبدأ العناد ورأس الضلال أولى بذلك ، وقد ذكر تعالى غرق فرعون فى آيات أخر من كتابه كقوله سبحانه (فأغرقناه ومن معه جميعاً فأخذناه وجنوده فنبذناه فى اليم) وحمل الآل - على الشخص حيث إنه ثبت لغة كما فى الصحاح - ر كيك غير مناسب للمقام ، وإنما المناسب له التعميم . وناسب نجاتهم - بالقائهم فى البحر وخروجهم منه سالمين - نجاة نبيهم موسى على نينا وعلية أفضل الصلاة والسلام من الذبح بالقائه وهو طفل فى البحر وخروجه منه سالماً ، ولكل أمة نصيب من نبيها وناسب هلاك فرعون - وقومه بالفرق - هلاك بنى اسرائيل على أيديهم بالذبح لان الذبح فيه تعجيل الموت بأنهار الدم ، والفرق فيه فيه إبطاء الموت ولا دم خارج وكان مابه الحياة وهو الماء كما يشير إليه قوله تعالى : (وجعلنا من الماء كل

(شئ حتى) سببا لاعدائهم من الوجود، وفيه إشارة إلى تقنيطهم وانعكاس آلامهم كما قيل :
إلى الماء يسعى من يغص بلقمة (إلى أين) يسعى من يغص بماء

ولما كان الغرق من أعسر الموت وأعظمها شدة - ولهذا كان الغريق المسلم شهيدا - جعله الله تعالى نكالا لمن ادعى الربوبية وقال أنا ربكم الأعلى وعلى قدر الذنب يكون العقاب . ويناسب دعوى الربوبية ، والاعتلاء انحطاط المدعى وتغييبه في قعر الماء ، ولك أن تقول لما افتخر فرعون بالماء كما يشير إليه قوله تعالى حكاية عنه : (أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي) جعل الله تعالى هلاكه بالماء ، وللتابع حظ وافر من المتبوع - وكان ذلك الغرق ، والانجاء ، والاغراق يوم عاشوراء - والكلام فيه مشهور ﴿ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴾ ﴿ ٥ ﴾ جملة حالية وفيها تجوز أي وأبأؤكم ينظرون ، والمفعول محذوف أي جميع ماسرفان أريد الاحكام فالنظر بمعنى العلم - وعليه ابن عباس رضي الله تعالى عنه - وإن نفس الأفعال من الغرق ، والانجاء . والاغراق فهو بمعنى المشاهدة - وعليه الجمهور - والحال على هذا من الفاعل وهو معمول بجميع الأفعال السابقة على التنازع ، وفائدته تقرير النعمة عليهم كانه قيل : وأتم لا تشكون فيها ، وجوز أن يقدر المفعول خاصا أي غرقهم : وإطباق البحر عليهم فالحال متعلق بالقريب ، وهو (أغرقنا) وفائدته تميم النعمة فان هلاك العدو نعمة ؛ ومشاهدته نعمة أخرى ، وفي قصص الكسائي أن بني إسرائيل حين عبروا البحر وقفوا ينظرون إلى البحر وجنود فرعون ، ويتأملون كيف يفعلون ، أو انفلاق البحر فيكون الحال متعلقا بالأصل في الذكر ، وهو (فرقنا) وفائدته إحضار النعمة ليتعجبوا من عظم شأنها ، ويتعرفوا إعجازها ، أو ذلك الال الغريق فالحال من مفعول (أغرقنا) متعلق به والفائدة تحقيق الاغراق وتثبيته ، وقيل : المراد ينظر بعضهم بعضا وأتم سائرهم في البحر ، وذلك أنه نقل أن بعض قوم موسى قالوا له : أين أصحابنا؟ فقال : سيروا فانهم على طريق مثل طريقكم . قالوا : لا نرضى حتى نراهم فأوحى الله تعالى أن قل بعصاك هكذا فقال بها على الحيطان فصار بها كوى فتراأوا وسمعوا كلام بعضهم بعضا فالحال متعلق به (فرقنا) وفائدته تميم النعمة فان كونهم مستأنسين يرى بعضهم - حال بعض آخر - نعمة أخرى ، وبعض الناس يجعل الفعل على هذا الوجه منزلا منزلة اللازم وليس بالبعيد ، نعم البعيد جعل النظر هنا مجازا عن القرب أي وأتم بالقرب منهم أي بحال لو نظرتم اليهم لرأيتموهم كقولهم - أنت مني برأى ومسمع - أي قريب مني بحيث أراك وأسمعك ، وكذا جعله بمعنى الاعتبار أي وأتم يعتبرون بمصرعهم وتعظون بمواقع النعمة التي أرسلت عليهم . هذا وقد حكوا في كيفية خروج بني إسرائيل وتعتهم وهم في البحر ، وفي كيفية خروج فرعون بجنوده ، وفي مقدار الطائفتين حكايات مطولة جداً لم يدل القرآن ولا الحديث الصحيح عليها والله تعالى أعلم بشأنها ﴿ والاشارة ﴾ في الآية أن البحر هو الدنيا وماء شهواتها ولذاتها ، وموسى هو القلب ، وقومه صفات القلب ، وفرعون هو النفس الامارة ، وقومه صفات النفس ، وهم أعداء موسى ، وقومه يطلبونهم ليقتلوهم ، وهم سائرون إلى الله تعالى ، والعدو من خلفهم ، وبحر الدنيا أمامهم ، ولا بد لهم في السير إلى الله تعالى من عبوره ولو يخوضونه بلا ضرب عصا لا إله إلا الله يدمو موسى - القلب فان له يدأيضا في هذا الشأن - لغرقوا كما غرق فرعون وقومه ، ولو كانت هذه العصا في يد فرعون النفس لم ينفلق فكما أن يدمو موسى القلب شرط في الانفلاق كذلك عصا الذكر شرط فيه ، فإذا حصل الشرطان ، وضرب موسى بعصا الذكر مرة بعد أخرى ينفلق باذن الله بحر الدنيا بالنفي وينشبع ماء الشهوات يمينا وشمالا ، ويرسل الله تعالى ريح العناية ، وشمس الهداية على قعر ذلك البحر فيصير لباسا من ماء الشهوات فيخرج موسى وقومه بعناية التوحيد

إلى ساحل النجاة (وإن إلى ربك المنتهى) ويقال لفرعون وقومه إذا غرقوا وأدخلوا ناراً: (ألا بعداً للقوم الظالمين) ﴿وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ لما جاوز بنو إسرائيل البحر سألوا موسى عليه السلام أن يأتيهم بكتاب من عند الله فوعده سبحانه أن يعطيه التوراة وقبل موسى ذلك، وضرب له ميقاتاً ذا القعدة وعشر ذي الحجة أو ذا الحجة وعشر المحرم فالمفاعلة على بابها، وهي من طرف فعل، ومن آخر قبوله مثل -عاجلت المريض- وإنكار جواز ذلك لا يسمع مع وروده في كلام العرب وتصريح الأئمة به وارتضائهم له، ويجوز أن يكون (واعدنا) من باب الموافاة وليس من الوعد في شيء وإنما هو من قولك موعدك يوم كذا وموضع كذا، ويحتمل أن يكون بمعنى وعَدنا، وبه قرأ أبو عمرو، أو يقدر الملاقاة، أو يقال بالتفكيك إلى فعلين فيقدر الوحي في أحدهما، والجيء في الآخر ولا محذور في شيء كما حققه الدماغي، وقول أبي عبيدة: المواعدة لا تكون إلا من البشر غير مسلم، وقول أبي حاتم: أكثر ما تكون من المخلوقين المتكافئين على تقدير تسليمه لا يضرنا، و(أربعين) مفعول به بحذف المضاف بأدنى ملائمة أي إعطاء أربعين أي عند انقضائها، أو في العشر الأخيرة منها، أو في كلها، أو في أولها على اختلاف الروايات، أو ظرف مستقر وقع صفة لمفعول محذوف -لواعدنا- أي واعدنا موسى أمراً كائناً في أربعين * وقيل: مفعول مطلق أي واعدنا موسى مواعدة أربعين ليلة ■

ومن الناس من ذهب إلى أن الأولى أن لا يقدر مفعول لأن المقصود بيان من وعد لا ما وعد - وينصب الأربعين على الإجراء مجرى المفعول به توسعاً، وفيه مبالغة بجعل ميقات الوعد موعوداً وجعل الأربعين ظرفاً لواعدنا على حد جاء زيد يوم الخميس - ليس بشيء كما لا يخفى، و(موسى) اسم أعجمي لا ينصرف للعلمية والعجمة، ويقال: هو مركب من (مو) وهو الماء (وشي) وهو الشجر وغيره إلى (سى) بالمهملة وكائن من سماه به أراد ماء البحر والتابوت الذي قذف فيه - وخاض بعضهم في وزنه - فعن سيبويه إن وزنه مفعول (١) وقيل: إنه فعلى وهو مشتق من ماس يمس فأبدلت الياء واواً لضم ما قبلها كما قالوا طوبى، وهي من ذوات الياء لأنها من طاب يطيب، ويبيده أن الإجماع على صرفه نكرة ولو كان فعلى لم ينصرف لأن ألف التأنيث وحدها تمنع الصرف في المعرفة والنكرة على أن زيادة الميم أولاً أكثر من زيادة الألف آخرأ * وعبر سبحانه وتعالى عن ذلك الوقت بالليالي دون الأيام لأن افتتاح الميقات كان من الليل، والليالي غرر شهور العرب لأنها وضعت على سير القمر، والهلل إنما يهل بالليل، أو لأن الظلمة أقدم من الضوء بدليل (وآية لهم الليل نساخ منه النهار) أو إشارة إلى مواسلة الصوم ليلاً ونهاراً ولو كان التفسير باليوم أمكن أن يعتقد أنه كان يفطر بالليل فلما نص على الليالي فهم من قوة الكلام أنه واصل أربعين ليلة بأيامها، والقول بأن ذكر الليلة - كان للاشعار بأن وعد موسى عليه السلام كان بقيام الليل - ليس بشيء لأن المروى أن المأمور به كان الصيام لا القيام، وقد يقال من طريق الإشارة: إن ذكر الليلة للرمز إلى أن هذه المواعدة كانت بعد تمام السير إلى الله تعالى ومجاورة بحر العوائق والعلائق، وهناك يكون السير في الله تعالى الذي لا تدرك حقيقته، ولا تعلم هويته، ولا يرى في بيدها جبروته إلا الدهشة والحيرة، وهذا السير متفاوت باعتبار الأشخاص والازمان ولي مع الله تعالى وقت يشير إلى ذلك ﴿ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعَجَلِ مَنْ بَعْدَهُ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ٥١﴾ (التأخذي) بمعنى ابتداء صنعة فيتعدى لواحد نحو - اتخذت سيفاً - أي صنعتها. وبمعنى اتخذ وصف فيجري مجرى الجعل ويتعدى

(١) وموسى: الحديد المعلومه مذكر لا غير عند الآمدي. وقال الفراء: هي فعلى ويؤنث، وفي البحر إنه مؤنث عربي مشتق من أسوت الشيء أصلحته ووزنه مفعول وأصله الهمز، وقيل: اشتقاقه من أوسيت حلفت ولا أصل للواو في الهمز اهـ منه

لاثنين نحو- اتخذت زيدا صديقا- والامران محتملان في الآية، والمفعول الثاني على الاحتمال الثاني محذوف لشناعته أى (اتخذتم العجل) الذى صنعه السامرى إلهاء، والذم فيه ظاهر لانهم كلهم عبدوه إلا هرون مع اثني عشر ألفاء، أو إلا هرون والسبعين الذين كانوا مع موسى عليه السلام، وعلى الاحتمال الاول لا حاجة إلى المفعول الثاني ويؤيده عدم التصريح به فى موضع من آيات هذه القصة ، والذم حيثئذ لما ترتب على الاتخاذ من العبادة أو على نفس الاتخاذ لذلك، والعرب تدم أو تمدح القبيلة بما صدر عن بعضها، و(العجل) ولد البقرة الصغير وجعله الصوفية إشارة إلى عجل النفس الناقصة وشهواتها وكون ما اتخذوه عجلا ظاهر فى أنه صار لها ودما فيكون عجلا حقيقة ويكون نسبة الحوار إليه فيما يأتى حقيقة أيضا وهو الذى ذهب إليه الحسن . وقيل : أراد سبحانه بالعجل ما يشبهه فى الصورة والشكل. ونسبة الحوار إليه مجاز وهو الذى ذهب إليه الجمهور، وسيأتى إن شاء الله تعالى الكلام على ذلك . ومن الغريب إن هذا إنما سمي عجلا لانهم عجلوا به قبل قدوم موسى فاتخذوه إلهاء ، أو لقصر مدته حيث أن موسى عليه السلام بعد الرجوع من الميقات حرقه ونسفه فى اليم نسفا . والضمير فى بعده راجع إلى موسى . أى (بعد) ما رأيت منه من التوحيد والتثنية والحمل عليه والكف عما ينافيه ، وذكر الظرف الايدان بمزيد شناعة فعلهم ، ولا يقتضى أن يكون (موسى) متخذاً إلهاء - كما وهم - لأن مفهوم الكلام أن يكون الاتخاذ - بعد - موسى ومن أين يفهم اتخاذ موسى سيما فى هذا المقام ؟ ويجوز أن يكون فى الكلام حذف ، وأقرب ما يحذف مصدر يدل عليه (واعدنا) أى من بعد مواعيدته . وقيل : المحذوف الذهاب المدلول عليه - بالمواعدة - لأنها تقتضيه . والجملة الاسمية فى موضع الحال . ومتعلق (الظلم) الاشرار ، ووضع العبادة فى غير موضعها ، وقيل : الكف عن الاعتراض على ما فعل السامرى وعدم الانكار عليه - وفائدة التقييد بالحال - الاشعار بكون الاتخاذ - ظلماً - بزعمهم أيضاً لو راجعوا عقولهم بأدنى تأمل، وقيل: الجملة غير حال بل مجرد إخبار أن سجيئتهم الظلم وإنما راج فعل السامرى عندهم لغاية حمقهم وتسلط الشيطان عليهم - كما يدل على ذلك سائر أفعالهم - واتخاذ السامرى لهم (العجل) دون سائر الحيوانات ، قيل : لأنهم مروا على قوم يعكفون على أصنام لهم على صور البقر فقالوا (اجعل لنا إلهاء كما لهم آلهة) فهجس فى نفس السامرى أن فتنهم من هذه الجهة ، فاتخذ لهم ذلك . وقيل : إنه كان هو من قوم يعبدون البقر - وكان منافقاً - فاتخذ عجلا من جنس ما يعبدونه .

﴿ ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٥٢ ﴾ (ثم) لتفاوت ما بين فعلهم القبيح . ولطفه تعالى فى شأنهم، فلا يكون (من بعد ذلك) تكراراً . و(عفا) بمعنى درس يتعدى ولا يتعدى - كعفت الدار، وعفاها الريح - والمراد بالعفو هنا - محو الجريمة بالتوبة - وذلك موضوع موضع (ذلكم) والاشارة - للاتخاذ - كما هو الظاهر . وإثارها لكمال العناية بتمييزه - كأنه يجعل ظلهم مشاهداً لهم - وصيغة البعيد مع قربه لتعظيمه ليتوسل بذلك إلى جلالة قدر (العفو) والمراد بالترجى ما علمت ، والمشهور هنا كونه مجازاً عن طلب الشكر على (العفو) ومن قدر الارادة من أهل السنة - أراد مطلق الطالب - وليس ذلك من الاعتزال ، إذ لا نزاع فى أن الله تعالى قد يطلب من العباد ما لا يقع (والشكر) عند الجنيد هو العجز عن الشكر، وعند الشبلى - التواضع تحت رؤية المنّة - وقال ذو النون : (الشكر) لمن فوقك بالطاعة ، ولنظيرك بالمكافآت ، ولمن دونك بالاحسان .

﴿ وَإِذْ أَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ٥٣ ﴾ (الكتاب) التوراة - باجماع المفسرين -

وينثر ما نظم من صورهم وأشكالهم حين لم يشكروا النعمة في ذلك وغمطوها بعبادة من لا يقدر على شيء منها - وهو مثل في الغباوة والبلادة - وقرأ أبو عمرو (بارئكم) بالاختلاس ، وروى عنه - السكون - أيضا وهو من إجراء المتصل من كلمتين مجرى المنفصل من كلمة ، وللناس في تخريجه وجوه لا تخلو عن شذوذ .

﴿ فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ﴾ الفاء للتعقيب ، والمتبادر من (القتل) القتل المعروف من إزهاق الروح - وعليه جمع من المفسرين - والفعل معطوف على سابقه ، فان كانت توبتهم هو (القتل) إما في حقهم خاصة ، أو توبة المرتد مطلقا في شريعة موسى عليه السلام ، فالمراد بقوله تعالى : (فتوبوا) اعزموا على التوبة - ليصح العطف - وإن كانت هي الذم و(القتل) من متماتها - كالخروج عن المظالم في شريعتنا - فهو على معناه ولا إشكال ، وقد يقال : إن التوبة جعلت لهؤلاء عين (القتل) ولا حاجة إلى تأويل (توبوا) باعزموا ، بل تجعل - الفاء - للتفسير - كما تجعل الواو له - وقد قيل به في قوله تعالى : (فانتقمنا منهم فأغرقناهم في اليم) وظاهر الأمر أنهم مأمورون بأن يباشروا كل قتل نفسه ، وفي بعض الآثار أنهم أمروا أن يقتل بعضهم بعضا ، فمعنى (اقتلوا أنفسكم) حينئذ ، ليقتل بعضهم بعضا ، كما في قوله تعالى : (ولا تقتلوا أنفسكم) (ولا تلبسوا أنفسكم) والمؤمنون كنفس واحدة ، وروى أنه أمر من لم يعبد (العجل) أن يقتل من عبده ، والمعنى عليه استسلموا أنفسهم للقتل ، وسمى الاستسلام للقتل قتلا على سبيل المجاز ، والقاتل إما غير معين ، أو الذين اعتزلوا مع هرون عليه السلام ، والذين كانوا مع موسى عليه السلام ، وفي كيفية (القتل) أخبار لا تطيل بذكرها ، وجملة القتلى سبعون ألفا ، وبتأملها زالت التوبة وسقطت الشفار من أيديهم ، وأنكر القاضي عبد الجبار أن يكون الله تعالى أمر بني إسرائيل - بقتل أنفسهم - وقال : لا يجوز ذلك عقلا - إذ الأمر لمصلحة المكلف - وليس بعد القتل حال تكليف ليكون فيه مصلحة ، ولم يدر هذا القاضي بأن نفوسنا خالقا - بأمره نستبقها ، وبأمره نقتلها - وأن لها بعد هذه الحياة التي هي لعب ولهو ، حياة سرمدية وبهجة أبدية - وأن الدار الآخرة هي الحيوان ، وأن قتلها بأمره يوصلها إلى حياة خير منها ، ومن علم أن الإنسان في هذه الدنيا - كمجاهد أقيم في ثغر يحرسه ، ووال في بلد يسوسه - وأنه مهما استرد فلا فرق بين أن يأمره الملك بخروجه بنفسه ، أو يأمر غيره باخراجه - وهذا واضح لمن تصور حال الدنيا والآخرة ، وعرف قدر الحياتين والميتين فيهما ، ومن الناس من جوز ذلك - إلا أنه استبعد وقوعه - فقال : معنى (اقتلوا أنفسكم) ذلوا ، ومن ذلك قوله :

إن التي عاطيتني فرددتها (قتلت قتلت) فهاتها لم (تقتل)

ولولا أن الروايات على خلاف ذلك لقلت به تفسيراً . ونقل عن قتادة أنه قرأ (فأقيلوا أنفسكم) والمعنى أن (أنفسكم) قد تورطت في عذاب الله تعالى بهذا الفعل العظيم الذي تعاطيته ، وقد هلكت - فأقيلوها - بالتوبة والتزام الطاعة ، وأزيلوا آثار تلك المعاصي باظهار الطاعات .

﴿ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ ﴾ جملة معترضة للتحريض على التوبة أو معلقة ، والاشارة إلى المصدر المفهوم مما تقدم ، و(خير) أفعل تفضيل حذف همزته ، ونطقوا بها في الشعر . قال الراجز : بلال خير الناس وابن الأخير . وقد تأتى - ولا تفضيل - والمعنى أن (ذلكم خير لكم) من العصيان والاصرار على الذنب - أو خير من ثمرة العصيان ، وهو الهلاك الدائم ، والكلام - على حد العسل - أحلى من الخل أو خير من الخيور كائن لكم .

والعندية هنا مجاز، وكرر الباري بلفظ الظاهر اعتناء بالحث على التسليم له في كل حال، وتلقى ما يرد من قبله بالقبول والامتنان فإنه كما رأى الانشاء راجحاً فأنشأ رأى الاعداد راجحاً فأمر به وهو العليم الحكيم .

﴿ قَتَابَ عَلَيْكُمْ ﴾ جواب شرط محذوف بتقدير - قد - إن كان من كلام موسى عليه السلام لهم ، تقديره إن فعلتم ما أمرتم به فقد (تاب عليكم) ومعطوف على محذوف - إن كان خطاباً من الله تعالى لهم ، كأنه قال : ففعلتم ما أمرتم (قتاب عليكم بارتكم) وفيه التفات لتقدم التعبير عنهم في كلام موسى عليه السلام بلفظ القوم وهو من قبيل الغيبة ، أو من التكلم إلى الغيبة في (قتاب) حيث لم يقل : فتبنا ، ورجح العطف لسلامته من حذف الأداة والشرط وإبقاء الجواب ، وفي ثبوت ذلك عن العرب مقال ، وظاهر الآية كونها إخباراً عن المأمورين بالقتل الممثلين ذلك . وقال ابن عطية : جعل الله تعالى - القتل - لمن - قتل - شهادة (تاب) عن

الباقين و(عفا) عنهم ، فعنى (عليكم) عنده ، على باقيكم ﴿ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ٥٤ ﴾ تذييل لقوله تعالى : (فتوبوا) فإن - التوبة بالقتل - لما كانت شاقة على النفس هوئها سبحانه بأنه هو الذي يوفق إليها ويسهلها ويبالغ في الانعام على من أتى بها ، أو تذييل لقوله تعالى : (قتاب عليكم) وتفسر (التوبة) منه تعالى حينئذ بالقبول لتوبة المذنبين - والتأكيد لسبق الملوح - أو للاعتناء بمضمون الجملة ، والضمير المنصوب إن كان ضمير الشأن - فالضمير المرفوع مبتدأ - وهو الأنسب لدلالته على كمال الاعتناء بمضمون الجملة ، وإن كان راجعاً إلى الباري سبحانه فالضمير المرفوع إما فصل أو مبتدأ ، هذا وحظ العارف من هذه القصة أن يعرف أن هواه بمنزلة عجل بني إسرائيل - فلا يتخذها إلهاً - أفرأيت من اتخذ إلهه هواه ، وأن الله سبحانه قد خلق نفسه في أصل الفطرة مستعدة لقبول فيض الله تعالى والدين القويم ، وتهيئة لسلوك المنهج المستقيم ، والترقي إلى جناب القدس وحضرة الأنس . وهذا هو الكتاب الذي أوتيه موسى القلب ، والفرقان الذي يهتدى بنوره في ليالي السلوك إلى حضرة الرب ، فتى أخذت النفس إلى الأرض واتبعت هواها ، وآثرت شهواتها على مولاها ، أمرت بقتلها بكسر شهواتها وقلع مشتبهاتها ليصح لها البقاء بعد الفناء ، والصحو بعد المحو ، وليست التوبة الحقيقية سوى محو البشرية بآثار الألوهية ، وهذا هو الجهاد الأكبر والموت الآخر .

ليس من مات فاستراح بميت إنما الميت ميت الأحياء

وهذا صعب لا يتيسر إلا لخواص الحق . ورجال الصدق ، وإليه الإشارة : (موتوا) قبل أن تموتوا . وقيل : أول قدم في العبودية إتلاف النفس وقتلها بترك الشهوات ، وقطاعها عن الملاذ ، فكيف الوصول إلى شيء من منازل الصديقين ومعارض المقرين - هيئات هيئات - ذاك بمعزل عنا ، ومناط الثريا منا

تعالوا نقيم مأتماً للهموم فان الحزين يواسي الحزينا

﴿ وَإِذْ قَاتَمْ يَمُوسَىٰ أَنْ تُوْمَنَ لَكَ ﴾ القائل هم السبعون الذين اختارهم موسى عليه السلام لميقات التوراة ، قيل : قالوه بعد الرجوع ، وقتل عبدة العجل ، وتحريق عجلهم ، ويفهم من بعض الآثار أن القائل أهل الميقات الثاني الذي ضربه الله تعالى للاعتذار عن عبدة العجل - وكانوا سبعين أيضاً - وقيل : القائل عشرة آلاف من قومه ، وقيل : الضمير لسائر بني إسرائيل - إلا من عصمه الله تعالى - وسيأتى إن شاء الله تعالى في الأعراف ما ينفعك هنا - واللام - من (لك) إما - لام الأجل - أو للتعدية بتضمين معنى الإقرار على أن (موسى) مقرر له

والمقرب به محذوف ، وهو أن الله تعالى أعطاه التوراة ، أو أن الله تعالى كلمه فأمره ونهاه ، وقد كان هؤلاء مؤمنين - من قبل - بموسى عليه السلام . إلا أنهم نفوا هذا الإيمان المعيز والاقرار الخاص . وقيل : أرادوا نفي الكمال أى لا يكمل إيماننا لك ، كما قيل في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه المؤمن ما يحب لنفسه » والقول إنهم لم يكونوا مؤمنين أصلاً لم نره لأحد من أئمة التفسير .

﴿ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً ﴾ (حتى) هنا حرف غاية ، و (الجهرة) في الأصل مصدر جهرت بالقراءة - إذا رفعت صوتك بها - واستعيرت للمعاينة بجامع الظهور التام . وقال الراغب : - الجهر - يقال لظهور الشيء بأفراط حاسة البصر أو حاسة السمع ﴿ أما البصر ﴾ فنحو (رأيت به جهاراً) ﴿ وأما السمع ﴾ فنحو (وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى) واتصاها - على أنها مصدر - مؤكداً مزيل لاحتمال أن تكون الرؤية مناما أو علماً بالقلب ، وقيل : على أنها حال على تقدير ذوى - جهرة - أو مجاهرين ، فعلى الأول - الجهرة - من صفات الرؤية . وعلى الثانى من صفات الرائين ، وثم قول ثالث ، وهو أن تكون راجعة لمعنى القول أو القائلين - فيكون المعنى - (وإذ قلتم) كذا قولاً (جهرة) أو جاهرين بذلك القول غير مكترئين ولا مباينين ، وهو المروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وأبي عبيدة ، وقرأ سهل بن شعيب وغيره (جهرة) بفتح الهاء ، وهى إمام مصدر - كالتغلبة - ومعناها معنى (المسكنة) وإعرابها إعرابها ، أو جمع - جاهر - كفاسق وفسقة ، واتصاها على الحال .

﴿ فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ ﴾ أى استولت عليكم وأحاطت بكم ، وأصل - الأخذ - القبض باليد ، و (الصاعقة) هنا نار من السماء أحرقتهم . أو جند سماوى سمعوا حسهم فأتوا ، أو صيحة سماوية خروا لها صعقن ميتين يوماً وليلة ، واختلف في (موسى) هل أصابه ما أصابهم؟ والصحيح - لا - وأنه صعق ولم يمت لظاهر ثم أفاق في حقه ، و (ثم بعثناهم) الخ في حقهم ، وقرأ عمر . وعلى رضى الله تعالى عنهما (الصعقة) ﴿ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ۝ ٥٥ ﴾ جملة حالية ومتعلق النظر ماحل بهم من الصاعقة أو أثرها الباقي في أجسامهم بعد البعث ، أو إحياء كل منهم - كما وقع في قصة العزيز - قالوا : أحياء عضواً بعد عضو : والمعنى (وأنتم) تلبون أنها تأخذكم ، أو (أنتم) يقابل بعضهم بعضاً ، قال في البحر : ولو ذهب ذاهب إلى أن المعنى (وأنتم تنظرون) إجابة السؤال في حصول الرؤية لكم كان وجهاً من قولهم : نظرت الرجل - أى انتظرت - كما قال :

فإنك إن (تنظراني) ساعة من الدهر تنفنى لدى أم جندب

لكن هذا الوجه غير منقول فلا أجسر على القول به . وإن كان اللفظ يحتمله ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ ﴾ بسبب الصاعقة ، وكان ذلك بدعاء موسى عليه السلام ومناشدته ربه بعد أن أفاق ، ففي بعض الآثار أنهم لما ماتوا لم يزل موسى يناشد ربه في إحيائهم ويقول : يارب إن بنى إسرائيل يقولون قتلنا خيارنا حتى أحيائهم الله تعالى جميعاً رجلاً بعد رجل ينظر بعضهم إلى بعض كيف يحيون . والموت هنا ظاهر في مفارقة الروح الجسد ، وقيد البعث به لأنه قد يكون عن نوم كما هو في شأن أصحاب الكهف ، وقد يكون بمعنى إرسال الشخص - وهو في القرآن كثير - ومن الناس من قال : كان هذا الموت غشياناً وهموداً لا موتاً حقيقة كما في قوله تعالى : (وأيأنيه الموت من كل مكان وما هو بميت) ومنهم من حمل الموت على الجهل مجازاً كما في قوله تعالى : (أو من كان ميتاً فأحييناه) . وقد شاع ذلك نثراً ونظماً ، ومنه قوله :

أخو (العلم حي) خالد بعد موته وأوصاله تحت التراب رميم
وذو الجهل ميت وهو ماش على الثرى يظن من الأحياء وهو عديم

ومعنى البعث على هذا التعليم أى ثم علمناكم بعد جهلكم ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٥٦﴾ أى نعمة الله تعالى عليكم بالأحياء بعد الموت أو نعمته سبحانه بعد ما كفرتموها إذ رأيتم بأس الله تعالى في رميكم بالصاعقة وإذا قمتكم الموت وتكليف من أعيد بعد الموت مما ذهب إليه جماعة لثلا يخلو بالغ عاقل من تعبد في هذه الدار بعد بعثه المرسلين، ومن جعل البعث بعد الموت مجازاً عن التعليم بعد الجهل جعل متعلق الشكر ذلك، وفي بعض الآثار أنه لما أحياهم الله تعالى سألوا أن يبعثهم أنبياء ففعل، فتعلق الشكر حينئذ على ما قيل: هذا البعث وهو بعيد، وأبعد منه جعل متعلقه إنزال التوراة التي فيها ذكر توبته عليهم وتفصيل شرائعهم بعد إن لم يكن لهم شرائع وقد استدلل المعتزلة وطوائف من المبتدعة بهذه الآية على استحالة رؤية الباري سبحانه وتعالى لأنها لو كانت ممكنة لما أخذتهم الصاعقة بطلبها، والجواب أن أخذ الصاعقة لهم ليس لمجرد الطلب ولكن لما انضم إليه من التعتن وفرط العناد كما يدل عليه مساق الكلام حيث علقوا الإيمان بها، ويجوز أيضاً أن يكون ذلك الأخذ لكفرهم باعطاء الله تعالى التوراة لموسى عليه السلام وكلامه إياه أو نبوته لا لطلبهم، وقد يقال: إنهم لما لم يكونوا متأهلين لرؤية الحق في هذه النشأة كان طلبهم لها ظلماً فعوقبوا بما عوقبوا، وليس في ذلك دليل على امتناعها مطلقاً

في الدنيا والآخرة. وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق هذه المسألة به جه لا غبار عليه ﴿وَلَلَّانَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ﴾ عطف على بعثناكم، وقيل: على قلم، والاول أظهر للقرب والاشتراك في المسند إليه مع التناسب في المسندين في كون كل منهما نعمة بخلاف (قلم) فإنه تهديد لها، وإفادته تأخير التظليل والانزال عن واقعة طلبهم الرؤية. وعلى التقديرين لا بد لترك كلمة (إذ) ههنا من نكتة، ولعلها الاكتفاء بالدلالة العقلية على كون كل منهما نعمة مستقلة مع التحرز عن تكرارها في (ظللنا، وأنزلنا)، و (الغمام) اسم جنس كحماة وحمام، وهو السحاب، وقيل: ما يبيض منه، وقال مجاهد: هو أبرد من السحاب وأرق، وسمى غماماً لأنه يغمر وجه السماء ويستتره. ومنه الغم والغمم، وهل كان غماماً حقيقة أو شيئاً يشبهه وسمى به؟ قولان، والمشهور الاول وهو مفعول (ظللنا) على إسقاط حرف الجر كما تقول: ظللت على فلان بالرداء أو بلا إسقاط، والمعنى جعلنا الغمام عليكم ظلة، والظاهر أن الخطاب لجميعهم. فقد روى أنهم لما أمروا بقتال الجبارين وامتنعوا وقالوا (اذهب أنت وربك فقائلا) ابتلاهم الله تعالى بالتيه بين الشام ومصر أربعين سنة وشكوا حر الشمس فلفظ الله تعالى بهم باظلال الغمام - وإنزال المن والسلوى - وقيل: لما خرجوا من البحر وقعوا بأرض يضاء عفراء ليس فيها ماء ولا ظل فشكوا الحر فوقوا به، وقيل: الذين ظللوا بالغمام بعض بنى إسرائيل وكان الله تعالى قد أجرى العادة فيهم أن من عبد ثلاثين سنة لا يحدث فيها ذنباً أظلمته الغمامة وكان فيهم جماعة يسمون أصحاب غمام فامتن الله تعالى عليهم لكونهم فيهم من له هذه الكرامة الظاهرة والنعمة الباهرة ﴿وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى﴾ المن اسم جنس لا واحد له من لفظه والمشهور أنه الترنجيبين وهو شيء يشبه الصمغ حلو مع شيء من الحموضة كان ينزل عليهم كالطل من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس في كل يوم إلا يوم السبت وكان كل شخص مأموراً بأن يأخذ قدر صاع كل يوم أو ما يكفيه يوماً وليلة ولا يدخر إلا يوم الجمعة فإن ادخار حصة السبت كان مباحاً فيه. وعن وهب إنه الخبز الرقاق. وقيل: المراد به جميع ما من الله تعالى

به عليهم في التيه وجاءهم عفواً بلا تعب، وإليه ذهب الزجاج ويؤيده قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « السكاة من المن الذي من الله تعالى به على بني إسرائيل » و(السلوى) اسم جنس أيضاً واحداً سلواة كما قاله الخليل. وليست الالف فيها للتأنيث والالما أثبت بالهاء في قوله كما انتفض السلوات من بلل القطر وقال : الكسائي (السلوى) واحدة وجمعها سلاوى، وعند الاخفش الجمع والواحد بلفظ واحد، وقيل : جمع لا واحد له من لفظه وهو طائر يشبه السمانى أو هو السمانى بعينها وكانت تأنيهم من جهة السماء بكره وعشياً أو متى أحبو أفيختارون منها السمين ويتركون منها الهزيل، وقيل : إن ريح الجنوب تسوقها الهم فيختارون منها حاجتهم ويذهب الباقي، وفي رواية كانت تنزل عليهم مطبوخة ومشوية. وسبحان من يقول للشيء كن فيكون. وذكر السدوسي أن السلوى هو العسل بلغة كنانة ويؤيده قول الهذلي :

وقاسمتها بالله جهراً لأنتم ألد من (السلوى) إذا ما نشورها

وقول ابن عطية - إنه غلط - غلط . واشتقاقها من السلوة لأنها لطيفها تسلى عن غيرها وعطفها على بعض وجوه المن من عطف الخاص على العام اعتناء بشأنه ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ أمر (١) إباحة على إرادة القول أى وقتنا أو قائلين، والطيبات - المستلذات وذكرها للمنة عليهم أو الحلاوات فهو للنهي عن الادخار، و(من) للتبعية، وأبعد من جعلها للجنس أو للبدل، ومثله من زعم أن هذا على حذف مضاف أى من عوض طيبات قائل إن الله سبحانه عوضهم عن جميع ما كلهم المستلذات من قبل - بالمن والسلوى - فكانا بدلا من الطيبات، و(ما) موصولة والعائد محذوف - أى رزقناكم - أو مصدرية والمصدر بمعنى المفعول، واستنبط بعضهم من الآية أنه لا يكفى وضع المالك الطعام بين يدي الإنسان في إباحة الأكل بل لا يجوز التصرف فيه إلا بأذن المالك (٢) وهو أحد أقوال في المسألة ﴿وَمَا ظَلَمُونَا﴾ عطف على محذوف أى فعصوا ولم يقابلوا النعم بالشكر أو فظلموا بأن كفروا هذه النعم (وما ظلمونا) بذلك، ويجوز - كما في البحر - أن لا يقدر محذوف لأنه قد صدر منهم ارتكاب قبائح من اتخاذ العجل لها، وسؤال رؤيته تعالى ظلماً وغير ذلك فجاء قوله تعالى : (وما ظلمونا) بجملة منفية تدل على أن ما وقع منهم من تلك القبائح لم يصل إليها نقص ولا ضرر، وفي هذا دليل على أنه ليس من شرط نفي الشيء عن الشيء إمكان وقوعه لأن ظلم الإنسان لله تعالى لا يمكن وقوعه البتة ﴿وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ٥٧﴾ بالكفران أو بما فعلوا إذ لا يتخطاهم ضرره، وتقديم المفعول للدلالة على القصر الذي يقتضيه النفي السابق، وفيه ضرب تهكم بهم، والجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل للدلالة على تواليهم في الظلم واستمرارهم عليه، وفي ذكر (أنفسهم) بجمع القلة تحقير لهم وتقايل، والنفوس العاصية أقل من كل قليل ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ﴾ منصوبة على الظرفية عند سيديه . والمفعولية عند الاخفش، والظاهر أن الأمر بالدخول على لسان موسى عليه السلام كالأوامر السابقة واللاحقة . - والقرية - بفتح القاف - الكسر لغة أهل اليمن - المدينة من قرية إذا جمعت سميت ذلك لأنها تجمع الناس على طريقة المساكنة، وقيل : إن قلوا قيل لها : قرية . وإن كثروا قيل لها مدينة، وأنهى بعضهم حد القلة إلى ثلاثة، والجمع القرى على غير قياس، وقياس أمثاله فعال كظبية وظباء وفي المراد بها هنا خلاف جم

(١) وفي البحر أن من ذهب إلى أن الأصل في الأشياء الإباحة قال: المراد داوود. وقد تدرأه منه

(٢) نأنها أنه يملك بالوضع فقط، وثالثها بالأخذ والتناول، رابعها لا يملك بحال بل ينتفع به وهو على ملك المالك اه منه

والمشهور عن ابن عباس. وابن مسعود. وقادة. والسدى. والربيع. وغيرهم. وإليه ذهب الجمهور - أنها بيت المقدس، وقد كان هذا الأمر بعد التيه والتحير وهو أمر إباحة يدل عليه عطف (فكلوا) الخ وهو غير الأمر المذكور بقوله تعالى: (يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين) لانه كان قبل ذلك وهو أمر تكليف كإيدل عليه عطف النهى، ومنهم من زعم اتحادهما، وجعل هذا الأمر أيضاً للتكليف. وحمل تبديل الأمر على عدم امثاله بناء على أنهم لم يدخلوا القدس في حياة موسى عليه السلام، ومنهم من ادعى اختلافهما لكنه زعم أن ما هنا كان بعد التيه على لسان يوشع لا على لسان موسى عليهما السلام لانه وأخاه هرون ماتا في التيه وفتح يوشع مع بنى إسرائيل أرض الشام بعد موته عليه السلام بثلاثة أشهر، ومنهم من قال الأمر في التيه بالدخول بعد الخروج عنه ولا يخفى ما في كل، فالأظهر ما ذكرنا. وقد روى أن موسى عليه السلام سار بعد الخروج من التيه بمن بقى من بنى إسرائيل إلى أريحاء - وهي بأرض القدس - وكان يوشع بن نون على مقدمته ففتحها وأقام بها ما شاء الله تعالى ثم قبض، وكانهم أمروا بعد الفتح بالدخول على وجه الإقامة والسكنى كما يشير إليه قوله تعالى: (فكلوا) الخ، وقوله تعالى في الاعراف: (اسكنوا هذه القرية) ويؤيد كونه بعد الفتح الإشارة بلفظ القريب، والقول - بأنها نزلت منزلة القريب وترويحاً للامر - بعيد، ولا ينافى هذا ما مر من أنه مات في التيه لان المراد به المفازة لالتيه مصدر تاه يتيه تيهياً بالكسر والفتح وتيهاناً إذا ذهب متحيراً فليفهم ﴿فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا﴾ أى واسعا هنيئاً ونصبه على المصدرية أو الحالية من ضمير المخاطبين، وفي الكلام إشارة إلى حل جميع مواضعها لهم، أو الاذن بنقل حاصلها إلى أى موضع شاؤوا مع دلالة (رغداً) على أنهم مرخصون بالأكل منها - واسعا - وليس عليهم القناعة لسد الجوعة، ويحتمل أن يكون وعداً لهم بكثرة المحصولات وعدم الغلاء، وآخر هذا المنصوب هنا مع تقديمه في آية آدم عليه السلام قبل لمناسبة الفاصلة في قوله تعالى: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ والخلاف في نصب (الباب) للخلاف في نصب (هذه القرية) والمراد بها على المشهور أحد أبواب بيت القدس، وتدعى الآن باب حطة قاله ابن عباس، وقيل: الباب الثامن من أبوابه، ويدعى الآن باب التوبة وعليه مجاهد وزعم بعضهم أنها باب القبة التي كانت لموسى وهرون عليهما السلام يتعبدان فيها، وجعلت قبلة لبنى إسرائيل في التيه، وفي وصفها أمور غريبة في القصص لا يعلمها إلا الله تعالى. (وسجداً) حال من ضمير (ادخلوا) والمراد خضعا متواضعين لان اللائق بحال المذنب التائب والمطيع الموافق الخشوع والمسكنة - ويجوز حمل السجود على المعنى الشرعى، والحال مقارنة أو مقدرة، ويؤيد الثانى ما روى عن وهب في معنى الآية - إذا دخلتموه فاسجدوا شكراً لله أى على ما أنعم عليكم حيث أخرجكم من التيه ونصركم على من كنتم منه تخافون وأعادكم إلى ما تحبون - وقول الزمخشري - أمروا بالسجود عند الانتهاء إلى الباب شكراً لله تعالى وتواضعاً - لم نقف على ما يدل عليه من كتاب وسنة، وفسر ابن عباس السجود هنا بالركوع، وبعض بالتطامن والانحناء قالوا: وأمروا بذلك لان الباب كان صغيراً ضيقاً يحتاج الداخل فيه إلى انحناء، وفي الصحيح عن أبي هريرة أنه قال: «قال رسول الله ﷺ، قيل لبنى إسرائيل: (ادخلوا الباب سجداً) فدخلوا يزحفون على أستاههم» ﴿وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾ أى مسالمتنا، أو شأناك ياربنا أن تحط عنا ذنوبنا، وهي فعلة من - الحط - كالجلسة، وذكر أبان إنها بمعنى التوبة وأنشد:

فاز (بالحطة) التي جعل الله بها ذنب عبده مغفوراً

(٢٤٢ - ج ١ - تفسير روح المعاني)

والحق أن تفسير هابذلك تفسير باللازم، ومن البعيد قول أبي مسلم: إن المعنى أمرنا - حطة - أى أن نخط في هذه القرية ونقيم بها لعدم ظهور تعلق الغفران به وترتب التبديل عليه إلا أن يقال كانوا مأمورين بهذا القول عند الخط في القرية لمجرد التعبد، وحين لم يعرفوا وجه الحكمة بدلوه، وقرأ ابن أبي عبله بالنصب بمعنى حط عنا ذنوبنا (حطة) أو نسألك ذلك، ويجوز أن يكون النصب على المفعولية - لقولوا - أى قولوا هذه الكلمة بعينها - وهو المروى عن ابن عباس - ومفعول القول عند أهل اللغة يكون مفرداً إذا أريد به لفظه ولا عبرة بما في البحر من المنع إلا أنه يبعد هذا إن هذه اللفظة عربية وهم ما كانوا يتكلمون بها، ولأن الظاهر أنهم أمروا أن يقولوا قولاً دالاً على التوبة والندم حتى لو قالوا اللهم إنا نستغفرك وتوب اليك لكان المقصود حاصلًا ولا تتوقف التوبة على ذكر لفظة بعينها، ولهذا قيل: الوجه في كونها مفعولاً - لقولوا - أن يراد قولوا امرأحاطاً لذنوبكم من الاستغفار، وحينئذ يزول عن هذا الوجه الغبار، ثم هذه اللفظة على جميع التقادير عربية معلومة الاشتقاق، والمعنى وهو الظاهر المسموع، وقال الاصم: هي من ألفاظ أهل الكتاب لا تعرف معناها في العربية. وذكر عكرمة إن معناها لا إله إلا الله وهو من الغرابة بمكان ﴿ تَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَتَكُمْ ﴾ بدخولكم الباب سجداً وقولكم حطة. والخطايا أصلها خطاياىء بياء بعد ألف ثم همزة فأبدلت الياء - عند سيويه - الزائدة همزة لوقوعها بعد الالف واجتمعت همزتان وأبدلت الثانية ياء ثم قلبت ألفاً، وكانت الهمزة بين ألفين فأبدلت ياء، وعند الخليل قدمت الهمزة على الياء ثم فعل بها ما ذكر، وقرأ نافع (يغفر) - بالياء - وابن عامر - بالتاء - على البناء للجهول، والباقون - بالنون - والبناء للعلوم - وهو الجاري على نظام ما قبله وما بعده - ولم يقرأ أحد من السبعة إلا بالفظ (خطاياىم) وأما الكسائي - وقرأ الجحدري - وقتادة (تغفر) بضم التاء، وأفرد - الخطيئة - وقرأ الجمهور باظهار - الراء - من (يغفر) عند اللام - وأدغمها قوم، قالوا: وهو ضعيف ﴿ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ٥٨ ﴾ معطوف على جملة (قولوا حطة) وذكر أنه عطف على الجواب، ولم ينجز لأن - السين - تمنع الجزاء عن قبول الجزم، وفي إبرازه في تلك الصورة دون تردد دليل على أن المحسن يفعل ذلك البتة، وفي الكلام صفة الجع مع التفريق، فإن (قولوا حطة) جمع - (ونغفر لكم وسنزيد) تفريق، والمفعول محذوف، أى ثواباً ﴿ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ ﴾ أى بدل (الذين ظلموا) بالقول (الذى قيل لهم) قولاً غيره (فبدل) يتعدى لمفعولين ﴿ أحدهما ﴾ بنفسه ﴿ والآخر ﴾ بالياء، ويدخل على المتروك - فالذم متوجه - وجوز أبو البقاء أن يكون - بدل - محمولا على المعنى، أى فقال (الذين ظلموا قولاً) الخ، والقول بأن (غير) منصوب بنزع الخافض، كأنه قيل: فغيروا قولاً بغيره غير مرضى من القول، وصرح سبحانه - بالمغايرة - مع استحالة تحقق - التبديل - بدونها تحقيقاً لمخالفتهم وتنصيصاً على - المغايرة - من كل وجه؛ وظاهر الآية انقسام من هناك إلى - ظالمين - وغير - ظالمين - وأن - الظالمين - هم - الذين بدلوا - وإن كان - المبدل - الكل كان وضع ذلك من وضع الظاهر موضع الضمير - للاشعار بالعلة - واختلف في - القول الذى بدلوه - ففي الصحيحين أنهم قالوا: حبة في شعيرة، وروى الحاكم (حنطة) بدل (حطة) وفي المعالم إنهم قالوا بلسانهم - خطأً سمعاً - أى حنطة حمراء، قالوا ذلك استهزاء منهم بما قيل لهم، والروايات في ذلك كثيرة، وإذا صحت يحمل اختلاف الألفاظ على اختلاف القائلين، والقول بأنه لم يكن منهم - تبديل - ومعنى - فبدلوا لم يفعلوا ما أمروا به، لأنهم أتوا يبدل له - غير مسلم - وإن قاله أبو مسلم - وظاهر الآية، والأحاديث تكذبه

﴿فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رَجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ٩﴾ وضع المظهر موضع الضمير مبالغة في تقييح أمرهم ، وإشعاراً بكون ظلمهم وإضرارهم أنفسهم بترك ما يوجب نجاتها ، أو وضعهم غير المأمور به موضعه سبباً لانزال - الرجز - وهو العذاب - وتكسر راؤه وتضم - والضم لغة بني الصعدات - وبه قرأ ابن محيصن - والمراد به هنا - كما روى عن ابن عباس - ظلة وموت ، يروى أنه مات منهم في ساعة أربعة وعشرون ألفاً ، وقال وهب : طاعون غدوا به أربعين ليلة ثم ماتوا بعد ذلك ، وقال ابن جبير : ثلج هلك به منهم سبعون ألفاً ، فان فسر بالثلج - كان كونه (من السماء) ظاهراً - وإن غيره - فهو إشارة إلى الجهة التي يكون منها القضاء أو مبالغة في علوه بالقهر والاستيلاء ، وذكر بعض المحققين أن الجار والمجرور ظرف مستقر وقع صفة (لرجزاً) و (بما كانوا يفسقون) متعلق به. لنيابته عن العامل علة له ، وكلمة (ما) مصدرية ، والمعنى (أنزلنا على الذين ظلوا) لظلمهم عذاباً مقدراً بسبب كونهم مستمرين على - الفسق - في الزمان الماضي ، وهذا أولى من جعل الجار والمجرور ظرفاً لغواً متعلقاً به (أنزلنا) لظهوره على سائر الأقوال ، ولثلا يحتاج في تعليل - الانزال بالفسق - بعد التعليل المستفاد من التعليق بالظلم إلى القول بأن الفسق - عين - الظلم - وكرر للتأكيد ، أو أن - الظلم أعم - والفسق - لا بد أن يكون من الكبائر ، فبعد وصفهم - بالظلم - وصفوا - بالفسق - للايذان بكونه من الكبائر ، فان ﴿الاول﴾ (١) بضاعة العاجز ﴿والثاني﴾ لا يدفع ركالة التعليل ، وما قيل : إنه تعليل - للظلم - فيكون إنزال العذاب مسبباً عن - الظلم - المسبب عن - الفسق - ليس بشيء ، إذ - ظلمهم - المذكور سابقاً ، الذي هو سبب الانزال لا يحتاج إلى العلة ، وقد احتج بعض الناس بقوله تعالى : (فبدل) النخ ؛ وترتب العذاب على التبديل ، على أن ما ورد به التوقيف من الأقوال لا يجوز تغييره ولا تبدليه بلفظ آخر ، وقال قوم : يجوز ذلك إذا كانت الكلمة الثانية تسد الأولى (٢) ، وعلى هذا جرى الخلاف - كما في البحر - في قراءة القرآن بالمعنى ورواية الحديث به ، وجرى في تكبيرة الاحرام ، وفي تجويز النكاح بلفظ الهبة والبيع والتليك ، والبحث مفصل في محله هذا . وقد ذكر مولانا الامام الرازي رحمه الله تعالى أن هذه الآية ذكرت في الأعراف مع مخالفة من وجوه لنكات . ﴿الاول﴾ قال هنا : (وإذ قلنا) لما قدم ذكر النعم : فلا بد من ذكر المنعم ، وهناك (وإذ أقبل) لإذلال إبهام بعد تقديم التصريح به . ﴿الثاني﴾ قال هنا : (ادخلوا) وهناك (اسكنوا) لأن الدخول مقدم ، ولذا قدم وضعاً المقدم طبعاً . ﴿الثالث﴾ قال هنا : (خطاياكم) - بجمع الكثرة - لما أضاف ذلك القول إلى نفسه ، واللائق بجوده غفران الذنوب الكثيرة . وهناك (خطيئاتكم) - بجمع القلة - إذ لم يصرح بالفاعل ﴿الرابع﴾ قال هنا : (رعداً) دون هناك لاسناد الفعل إلى نفسه هنا ، فناسب ذكر الانعام الأعظم وعدم الاسناد هناك .

﴿الخامس﴾ قال هنا : (ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة) وهناك بالعكس ، لأن - الواو - لمطلق الجمع ، وأيضاً المخاطبون يحتمل أن يكون بعضهم مذنبين ، والبعض الآخر ما كانوا كذلك ، فالمذنب لا بد وأن يكون اشتغاله بحط الذنب مقدماً على اشتغاله بالعبادة ، فلا جرم كان تكليف هؤلاء أن يقولوا : (حطة) ثم - يدخلوا - وأما الذي لا يكون مذنباً ، فالأولى به أن يشتغل ﴿أولاً﴾ بالعبادة ثم يذكر التوبة ﴿ثانياً﴾ للهضم وإزالة العجب فهؤلاء يجب أن - يدخلوا ثم يقولوا - فلما احتل كون أولئك المخاطبين منقسمين إلى ذين القسمين - لاجرم

(١) الأول لأبي مسلم ، والثاني للرازي ، والثالث للجبلي اه منه

(٢) قوله : تسد الأولى كذا بخط مؤلفه ، ولعل فيه سقطاً من قلبه ، والأصل تسد مسد الأولى اه

ذكر حكم كل واحد منهما في سورة أخرى ﴿السادس﴾ قال هنا : (وسنزيد) - بالواو - وهناك بدونه ، إذ جعل هنا - المغفرة - مع الزيادة جزءاً واحداً لجموع الفعلين ، وأما هناك فالمغفرة جزء قول (حطة) والزيادة جزء الدخول فترك - بالواو - يفيد توزيع كل من الجزاءين على كل من الشرطين ﴿السابع﴾ قال هناك : (الذين ظلموا منكم) وهناك يذكر (منهم) لأن أول القصة هناك مبني على التخصيص : (من) حيث قال : (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق) يخص في آخر الكلام ليطلق أوله ؛ ولما لم يذكر في الآيات التي قبل (فبدل) هنا تمييزاً وتخصيصاً لم يذكر في آخر القصة ذلك . ﴿الثامن﴾ قال هنا : (فأنزلنا) وهناك (فأرسلنا) لأن الانزال يفيد حدوثه في أول الأمر ، والارسلان يفيد تسليطه عليهم واستنصاله لهم ، وذلك يكون بالآخرة . ﴿التاسع﴾ قال هنا : (فكلوا) - بالفاء - وهناك - بالواو - لما مر في (فكلوا منها رغداً) وهو أن كل فعل عطف عليه شيء - وكان الفعل بمنزلة الشرط ، وذلك الشيء بمنزلة الجزاء - عطف الثاني على الأول - بالفاء - دون - بالواو - فلما تعلق الأكل بالدخول قيل في سورة البقرة : (فكلوا) ولما لم يتعلق - الأكل بالسكون - في الأعراف - قيل : (وكلوا) . ﴿العاشر﴾ قال هنا : (يفسقون) وهناك (يظلمون) لأنه لما بين هنا كون الفسق ظلاماً اكتفى بلفظ - الظلم - هناك انتهى . ولا يخفى ما في هذه الأجوبة من النظر ، أما في الأول . والثاني . والثامن . والعاشر فلائها إنما تصح إذا كانت سورة البقرة متقدمة على سورة الأعراف نزولاً - كما أنها متقدمة عليها ترتيباً - وليس كذلك ، فإن سورة البقرة كلها مدنية ، وسورة الأعراف كلها مكية إلا ثمان آيات من قوله تعالى (واسألهم عن القرية) إلى قوله تعالى : (وإذ نتقنا الجبل) وقوله تعالى : (اسكنوا هذه القرية) داخل في الآيات المكية ، فحينئذ لا تصح الأجوبة المذكورة . وأما ما ذكر في التاسع فيرد عليه منع عدم تعلق - الأكل بالسكون - لأنهم إذا سكنوا القرية ، تسبب سكنهم - للأكل - منها كما ذكر الزمخشري ، فقد جمعوا في الوجود بين سكنها والأكل منها ، فحينئذ لا فرق بين (كلوا) و (فكلوا) فلا يتم الجواب ، وأما الثالث فلائها تعالى - وإن قال في الأعراف : (وإذ قيل) - لكنه قال في السورتين : (نغفر لكم) وأضاف - الغفران - إلى نفسه ، فبحكم تلك اللياقة ينبغي أن يذكر في السورتين - جمع الكثرة - بل لا شك أن رعاية (نغفر لكم) أولى من رعاية (وإذ قيل لهم) لتعلق - الغفران بالخطايا - كما لا يخفى على العارف بالمزايا . وأما الرابع فلائها تعالى - وإن لم يسند الفعل إلى نفسه تعالى - لكنه مسند إليه في نفس الأمر ، فينبغي أن يذكر الانعام الأعظم في السورتين . وأما الخامس فلائها القصة واحدة ، وكون بعضهم مذنبين وبعضهم غير مذنبين محقق - فعلى مقتضى ما ذكر - ينبغي أن يذكر (وقولوا حطة) مقدماً في السورتين . وأما السادس فلائها القصة واحدة ، وأن - بالواو - لمطلق الجمع ، وقوله تعالى (نغفر) في مقابلة (قولوا) سواء قدم أو أخر ، وقوله تعالى : (وسنزيد) في مقابلة (وادخلوا) سواء ذكر - بالواو - أو ترك ، وأما السابع فلائها تعالى قد ذكر هنا قبل (فبدل) ما يدل على التخصيص والتمييز ، حيث قال سبحانه : (وظللنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم) الخ بكافات الخطاب وصيغته - فاللائق حينئذ - أن يذكر لفظ (منهم) أيضاً ، والجواب الصحيح عن جميع هذه السؤالات وما حاكها - ما ذكره الزمخشري - من أنه لا بأس باختلاف العبارتين إذا لم يكن هناك تناقض ، ولا تناقض بين قوله تعالى : (اسكنوا هذه القرية) وقوله : (وكلوا) لأنهم إذا سكنوا القرية فتسبب سكنهم للأكل منها ، فقد جمعوا في الوجود بين سكنها والأكل منها ، وسواء قدموا (الحطة) على - دخول الباب - أو أخروها ، فهم جامعون في الإيجاد بينهما ، وترك ذكر - الرغد - لا يناقض

إثباته ، وقوله تعالى : (نغفر لكم خطاياكم سنزيد المحسنين) موعده بشيئين - بالغفران والزيادة ، وطرح - الواو - لا يخل لأنه استئناف مرتب على تقدير قول القائل : ماذا بعد الغفران ؟ فقيل له : (سنزيد المحسنين) وكذلك زيادة (منهم) زيادة بيان (وأرسلنا) و (أنزلنا) و (يظلمون) و (يفسقون) من دار واحد ، انتهى * وبالجملة التفنن في التعبير لم يزل دأب البلغاء ، وفيه من الدلالة على رفعة شأن المتكلم ما لا يخفى ، والقرآن الكريم مملوء من ذلك . ومن رام بيان سر لكل ما وقع فيه منه فقد رام ما لا سبيل إليه إلا بالكشف الصحيح والعلم اللدني ، والله يؤتي فضله من يشاء ، وسبحان من لا يحيط بأسرار كتابه إلا هو ■

(ومن باب الإشارة في الآيات) - وإذ قلتم لموسى - القلب (لن تؤمن) الايمان الحقيقي حتى نصل إلى مقام المشاهدة والعيان - فأخذتكم صاعقة الموت - الذي هو الفناء في التجلي الثاني - وأتمتم ترابيون أو تشاهدون - ثم بمنأى بالحياة الحقيقية والبقاء بعد الفناء لكي تشكروا نعمة التوحيد والوصول بالسلك في الله عز وجل ، وظللنا عليكم غمام تجلي الصفات - لكونها حجب شمس الذات المحرقة بسبحات وجهه ما انتهى إليه بصره . (وأنزلنا عليكم) من الأحوال والمقامات الذوقية الجامعة بين الحلاوة وإذهاب رذائل أخلاق النفس ، كالنكول والرضا وسلوى الحكم والمعارف والعلوم الحقيقية التي يحشرها عليكم ريح الرحمة ، والنفحات الإلهية في تيه الصفات عند سلوككم فيها ، فتسلون بذلك (السلوى) وتنسون من لذائذ الدنيا كل ما يشتهى (كلوا) أى تناولوا وتلقوا هذه الطيبات التي رزقتموها حسب استعدادكم ، وأعطيتكموها على ما وعد لكم (وما ظلمونا) أى ما نقصوا حقوقنا وصفاتنا باحتجابهم بصفات أنفسهم ، ولكي كانوا ناقصين حقوق أنفسهم بحرمانها وخسارتها ، وهذا هو الخسران المبين . (وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية) أى المحل المقدس الذي هو مقام المشاهدة (وادخلوا الباب) الذي هو الرضا بالقضاء ، فهو باب الله تعالى الأعظم (سجداً) منحنين خاضعين لما يرد عليكم من التجليات ، واطلبوا أن يحط الله تعالى عنكم ذنوب صفاتكم وأخلاقكم وأفعالكم ، فإن فعلتم ذلك (نغفر لكم خطاياكم) « فمن تقرب إلى شبراً تقرب إليه ذراعاً . ومن تقرب إلى ذراعاً ، تقرب إليه باعاً . ومن أتاني يمشي أتيته هرولة » (وسنزيد المحسنين) أى المشاهدين « ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » وهل ذلك إلا الكشف التام عن الذات الأقدس . (فبدل الذين ظلموا) أنفسهم وأضاعوها ووضعوها في غير موضعها اللائق بها (قولاً غير الذي قيل لهم) ابتغاءاً للحظوظ الفانية والشهوات الدنية . (فأنزلنا) على الظالمين خاصة ، عذاباً وظلمة وضيقاً في سجن الطبيعة ، وإسراً في وثاق التني ، وقيد الهوى ، وحرماناً ، وذلك بمحبة الماديات السفلية . والأعراض عن هاتيك التجليات العلية ، وذلك من جهة قهر سماء الروح ، ومنع اللطف والروح عنهم بسبب فسقهم وخروجهم عن طاعة القلب الذي لا يأمر إلا بالهدى - كما ورد في الأثر - استفت قلبك وإن أفتاك المفتون إلى طاعة النفس الأمارة بالسوء * وهذا هو البلاء العظيم ، والخطب الجسيم ■

من كان يرغب في السلامة فليكن أبداً من الحدق المراض عياده

لا تخدعنك بالفطور فانه نظريض بقلبك استلذاذه

إياك من طمع المني فعززه كذلكه . وغنيه شحاذه

(وَإِذْ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ) تذكير لنعمة عظيمة كفروا بها - وكان ذلك في التيه لما عطشوا - ففي

بعض الآثار أنهم قالوا فيه : من لنا بحر الشمس - فظلل عليهم الغمام - وقالوا : من لنا بالطعام - فأنزل الله تعالى عليهم المن والساوى - وقالوا : من لنا بالماء - فأمر موسى بضرب الحجر - وتغيير الترتيب لقصد إبراز كل من الأمور المحدود في معرض أمر مستقل واجب التذكير والتذكير ، ولو روعى الترتيب الوقوعى لفهم أن الكل أمر واحد - أمر بذكره - والاستسقاء - طلب - السقيا - عند عدم الماء أو قلته . قيل : ومفعول - استسقى - محذوف أى - ربه - أو - ماء - وقد تعدى هذا الفعل في الفصحى إلى - المستسقى منه تارة - وإلى - المستسقى أخرى - كما في قوله تعالى : (وإذ استسقاء قومه) وقوله :

وأبيض - يستسقى - الغمام بوجهه شمال اليتامى عصمة للأرامل

وتعديته إليهما مثل أن تقول : - استسقى زيد ربه الماء - لم نجدها في شيء من كلام العرب - واللام - متعلقة بالفعل ، وهى سببية أى لأجل قومه ﴿ فَقُلْنَا أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ ﴾ أى فأجبناه (فقلنا) الخ - والعصا - مؤنث - والألف منقلبة عن - واو - بدليل عصوان وعصوته - أى ضربته بالعصا - ويجمع على أفعال شذوذاً وعلى فعول قياساً ، فيقال : أعص وعصى ، وتتبع حركة - العين - حركة - الصاد - و (الحجر) هو هذا الجسم المعروف ، وجمعه أحجار وحجار ، وقالوا : حجارة ، واشتقوا منه فقالوا : استحجر الطين ، والاشتقاق من الأعيان قليل جداً . والمراد بهذه - العصا - المسئول عنها في قوله تعالى : (وماتلك يمينك يا موسى) والمشهور أنها من آس الجنة - طولها عشرة أذرع طول موسى عليه السلام - لها شعبتان تنقدان في الظلمة ، توارثها صاغر عن كابر حتى وصلت إلى شعيب ومنه إلى موسى عليهما السلام ، وقيل : رفعها له ملك في طريق مدين . وفي المراد من (الحجر) خلاف ، فقال الحسن : لم يكن حجراً معيناً ، بل أى حجر ضربه انفجر منه الماء ، وهذا أبغ في الإعجاز وأبين في القدرة ، وقال وهب : كان يقرع لهم أقرب حجر فتنفجر . وعلى هذا - اللام - فيه للجنس ، وقيل : للعهد ، وهو حجر معين حمله معه من الطور مكعب له أربعة أوجه ينبع من كل وجه ثلاثة أعين . لكل سبط عين تسيل في جدول إلى السبط الذى أمرت أن تسقيهم ، وكانوا ستمائة ألف ماعدا دوابهم ، وسعة المعسكر اثنا عشر ميلاً . وقيل : حجر كان عند آدم وصل مع العصا إلى شعيب فدفن إلى موسى ، وقيل : هو الحجر الذى فر بثوبه ، والقصة معروفة . وقيل : حجر أخذ من قعر البحر خفيف يشبه رأس الآدمى كان يضعه في مخلاته . فإذا احتاج للماء ضربه . والروايات في ذلك كثيرة ، وظاهر أكثرها التعارض ، ولا ينبغي على تعيين هذا الحجر أمر ديني ، والاسلم تفويض علمه إلى الله تعالى *

﴿ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ﴾ عطف على مقدر ، أى فضرِب فانفلق ، ويدل على هذا المحذوف وجود الانفجار ، ولو كان ينفجرون ضرباً لمسا كان للأمر فائدة . وبعضهم يسمى هذه - الفاء - الفصيحة ويقدر شرطاً أى فان ضربت فقد (انفجرت) وفي المعنى أن هذا التقدير يقتضى تقدم الانفجار على الضرب . إلا أن يقال : المراد فقد حكمنا بترتب الانفجار على ضربك ، وقال بعض المتأخرين (١) : لا حذف ، بل - الفاء - للعطف وإن مقدرة بعد - الفاء - كما هو القياس ، بعد الأمر عند قصد السببية ، والتركيب من قبيل - زرنى فأكرمك - أى (اضرب بعصاك الحجر) فان انفجرت فليكن منك الضرب فالانفجار - ولا يخفى ما في كل

حتى قال مولانا مفتي الديار الرومية في الاول: إنه غير لائق بجلالة شأن النظم الكريم - والثاني أدهى وأمر - والانفجار انصداع شيء من شيء، ومنه الفجر والفجور، وجاء هنا (انفجرت) وفي الاعراف (انبعجت) فقليل: هما سواء. وقيل: بينهما فرق وهو أن الانبعجاس أول خروج الماء، والانفجار اتساعه وكثرته، أو الانبعجاس خروجه من الصلب، والآخر خروجه من اللين، والظاهر استعمالهما بمعنى واحد - وعلى فرض المغايرة - لا تعارض لاختلاف الاحوال، و(من) لا ابتداء الغاية، والضمير عائد على - الحجر المضروب - وعوده إلى الضرب، و(من) سببية مما لا ينبغي الاقدام عليه، والتاء في - إئتنا - للتأنيث، ويقال: إئتنا إلا أن التاء فيها على ما في البحر للحاق، وهذا نظير أنبت، ونبت ولا مها محذوفة، وهي ياء لأنها من ثنيت، وقرأ مجاهد وجماعة - ورواه السعدى عن أبي عمرو - عشرة بكسر الشين وهي لغة بني تميم، وقرأ الفضل الأنصارى بفتحها قال ابن عطية: وهي لغة ضعيفة، ونص بعض النحاة على الشذوذ، ويفهم من بعض المتأخرين إن هذه اللغات في المركب لا في عشرة وحدها، وعبارات القوم لا تساعده، و- العين - منيع الماء وجمع على أعين شذوذ أعين قياسا، وقالوا في أشراف الناس: أعيان. وجاء ذلك في الباصرة قليلا كما في قوله: أعيانها وما قيا، وهو منصوب على التمييز، وإفراده في مثل هذا الموضع لازم، وأجاز الفراء أن يكون جمعا، وكان هذا العدد دون غيره لكونهم كانوا اثني عشر سبطاً وكان بينهم تضاعن وتنافس فأجرى الله تعالى لكل سبط عينا يردها لا يشرك فيها أحد من السبط الآخر دفعا لاثارة الشحناء، ويشير إلى حكمة الانقسام، قوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ﴾ وهي جملة مستأنفة مفهومة على أن كل سبط منهم قد صار له مشرب يعرفه فلا يتعدى لمشرب غيره، و(أناس) جمع لا واحد له من لفظه، وما ذكر من شذوذ إثبات همزته إنما هو مع الالف واللام، وأما بدونها فشائع صحيح، و(علم) هنا متعدية لو أجاد جري عرف - ووجد ذلك بكثرة - والمشرب - إما اسم مكان أي محل الشرب، أو مصدر ميمي بمعنى الشرب، وحمله بعضهم على المشروب وهو الماء، وحمله على المسكان أولى عند أنى حيان، وإضافة المشرب إليهم لأنه لما تخصص كل مشرب بمن تخصص به صار كأنه ملك لهم وأعاد الضمير في مشربهم على معنى (كل) ولا يجوز أن يعود على لفظها لأن - كلا - متى أضيف إلى نكرة وجب مراعاة المعنى كما في قوله تعالى: (يوم ندعو كل أناس بأمامهم) وقوله:

وكل أناس سوف تدخل بينهم دويبة تصفر منها الانامل

ونص على المشرب تنبيها على المنفعة العظيمة التي هي سبب الحياة وإن كان سرد الكلام يقتضى - قد علم كل أناس عينهم - وفي ال- كلام حذف أي منها لأن (قد علم) صفة - لا ثنتا عشرة عينا - فلا بد من رابط، وإنما وصفها به لأنه معجزة أخرى حيث يحدث مع حدوث الماء جداول يتميز بها مشرب كل من مشرب آخر، ويحتمل أن تكون الجملة حالية لصفة لقوله تعالى: (اثنتا عشرة) لئلا يحتاج إلى تقدير العائد ليفيد مقارنة العلم بالمشارب للانفجار، والمشرب حينئذ العين ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ﴾ على إرادة القول، وبدأ بالأكل لأن قوام الجسد به، والاحتياج إلى الشرب حاصل عنه، و(من) لا ابتداء الغاية، ويحتمل أن تكون للتبعيض، وفي ذكر الرزق مضافا تعظيم للمنة، وإشارة إلى حصول ذلك لهم من غير تعب ولا تكلف، وفي هذا التفات إذ تقدم (فقلنا اضرب) ولو جرى على نظم واحد لقال من رزقنا، ولو جعل الاضمار قبل (كلوا) مسنداً إلى موسى - أي وقال موسى كلوا واشربوا - لا يكون فيه ذلك، و- الرزق - هنا بمعنى المرزوق وهو الطعام المتقدم من المن والسلوى، والمشروب من ماء

العيون ، وقيل : المراد به الماء وحده لأنه يشرب ويؤكل مما نبئت منه ويضعفه أنه لم يكن أكلهم في التيه من زروع ذلك الماء كما يشير إليه قوله تعالى : (يخرج لنا مما تنبت الأرض) (ان نصبر على طعام واحد) ويلزم عليه أيضا الجمع بين الحقيقة والمجاز إذ يؤل إلى - كلوا واشربوا - من الماء ، ويكون نسبة الشرب إليه بارادة ذاته ، والا كل بارادة ماهو سبب عنه ، أو القول بحذف متعلق أحد الفعلين أى كلوا من رزق الله واشربوا من رزق الله ، وقول بعض المتأخرين إن رزق الله - عبارة عن الماء ، وفي الآية إشارة إلى إعجاز آخر وهو أن هذا الماء كما يروى العطشان يشبع الجوعان فهو طعام وشراب - بعيد غاية البعد ، وأقرب منه أن لا يكون (كلوا واشربوا) بتقدير القول من تنمة ما يحكى عنهم بل يجعل أمراً مرتباً على ذكرهم ما وقع وقت الاستسقاء على وجه الشكر والتذكير بقدره الله تعالى فهو أمر المخاطبين بهذه الحكاية بأكلهم وشربهم مما يرزقهم الله تعالى ، وعدم الافساد باضلال الخلق ، وجمع عرض الدنيا ويكون فصله عما سبق لأنه بيان للشكر المأمور أو نتيجة للذكور ﴿ واحتجت المعتزلة ﴾ بهذه الآية على أن الرزق هو الحلال لأن أقل درجات هذا الأمر أن يكون للاباحة فاقضى أن يكون الرزق مباحاً فلو وجد رزق حرام لكان الرزق مباحاً وحراماً ، وأنه غير جائز ، والجواب أن الرزق هنا ليس بعام إذا أريد المن والسلوى والماء المنفجر من الحجر ، ولا يلزم من حلية معين ما من أنواع الرزق حلية جميع الرزق وعلى تسليم العموم يلتزم التبعض ﴿ وَلَا تَعْتَوُوا الْأَرْضَ مُفْسِدِينَ ۖ ٦٠ ﴾ لما أمروا بالأكل والشرب من رزق الله تعالى ولم يقيد ذلك عليهم بزمان ولا مكان ولا مقدار كان ذلك إنعاماً وإحساناً جزيلاً إليهم ، واستدعى ذلك التبسط في المأكول والمشرب نهام عما يمكن أن ينشأ عن ذلك وهو الفساد حتى لا يقابلوا تلك النعم بالكفران ، و- العثى - عند بعض المحققين مجاوزة الحد مطلقاً فساداً كان أولاً فهو ذل اعتداء ، ثم غلب في الفساد ، ومفسدين على هذا حال غير مؤكدة وهو الأصل فيها كما يدل عليه تعريفها ، وذكر أبو البقاء أن - العثى - الفساد والحال مؤكدة ، وفيه أن مجيء الحال المؤكدة بعد الفعلية خلاف مذهب الجمهور . وذهب الزمخشري أن معناه أشد الفساد والمعنى لا تتادوا في الفساد حال إفسادكم ، والمقصد النهى عما كانوا عليه من التمداد في الفساد وهو من أسلوب (لا تأكلوا الربأ أضعافاً مضاعفة) وإلا فالفساد أيضاً منكر منهى عنه ، وفيه أنه تكلف مستغنى عنه بما ذكرناه ، والمراد من (الأرض) عند الجمهور أرض التيه . ويجوز أن يريدوا غير ما قدرنا أن يصلوا إليها فينالها فسادهم ، وجوز أن يريد الأرضين كلها ، و(أل) لا استغراق الجنس ، ويكون فسادهم فيها من جهة أن كثرة العصيان والاصرار على المخالفات والبطر يؤذن بانقطاع الغيث وقحط البلاد ونزع البركات ، وذلك انتقام يعم الأرضين ، هذا ثم إن ظاهر القرآن لا يدل على تكرر هذا الاستسقاء ولا الضرب ولا الانفجار فيحتمل أن يكون ذلك متكرراً ، ويحتمل أن يكون ذلك مرة واحدة والواحدة هي المتحققة . والحكايات في هذا الأمر كثيرة وأكثرها لاصحة له ، وقد أنكر بعض الطبيعيين هذه الواقعة . وقال كيف يعقل خروج الماء العظيم الكثير من الحجر الصغير ، وهذا المنكر مع أنه لم يتصور قدرة الله تعالى في تغيير الطباع والاستحالات فقد ترك النظر على طريقتهم إذ قد تقرر عندهم أن حجر المغناطيس يجذب الحديد والحجر الحلاق يخلق الشعر والحجر الباغض للخل ينفر منه . وذلك كله من أسرار الطبيعة وإذا لم يكن مثل ذلك منكرأ عندهم فليس يمتنع أن يخلق في حجر آخر قوة جذب الماء من تحت الأرض ، ويكون خلق تلك القوة عند ضرب العصا أو عند أمر موسى عليه السلام على ما ورد أنه كان بعد ذلك يأمره ، فينفجر ولا يتأفاه انفصاله عن الأرض كما وهم ، ويحتمل أيضاً أن يقلب الله تعالى - بواسطة قوة أو دعائها في الحجر - الهواء

ماء بازاله اليبوسة عن أجزائه وخلق الرطوبة فيها . والله تعالى على كل شيء قدير، وحظ العارف من الآية أن يعرف الروح الانسانية وصفاتها في عالم القلب بمثابة موسى وقومه وهو مستسق ربه لاروائها بماء الحكمة والمعرفة وهو مأثور بضرب عصا - لا إله إلا الله - ولها شعبتان من النقي والاثبات تتقدان نوراً عند استيلاء ظلمات النفس ، وقد حملت من حضرة العزة على حجر القلب الذي هو كالحجارة أو أشد قسوة (فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا) من مياه الحكمة لان كلمة - لا إله إلا الله - اثنتا عشرة حرفاً فانفجر من كل حرف عين قد علم كل سبط من أسباط صفات الانسان . وهي اثنا عشر سبطاً من الحواس (١) الظاهرة والباطنة ، واثنتان من القلب والنفس ، ولكل واحد منهم مشرب من عين جرت من حرف من حروف الكلمة ، و (قد علم) مشربه ومشرب كل واحد حيث ساقه رائده وقاده قائده فن مشرب عذب فرات . ومشرب مالح أجاج ، والنفس ترد مناهل التقى والطاعات . والارواح تشرب من زلال الكشوف والمشاهدات ، والاسرار تروى من عيون الحقائق بكأس تجلي الصفات عن ساقى (وسقاهم ربهم شراباً طهوراً) للاضمحلال في حقيقة الذات (كلوا واشربوا من رزق الله) بأمره ورضاه (ولا تغشوا) في هذا القلب (مفسدين) بترك الامر واختيار الوزر ويبيع الدين بالدنيا وإيثار الاولى على العقبي وتقديهما على المولى (وَإِذْ قُلْتُمْ يَمُوسَىٰ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ) الظاهر أنه داخل في تعداد النعم وتفصيلها وهو إجابة سؤالهم بقوله تعالى : (اهبطوا) الخ مع استحقاقهم بال السخط لأنهم كفروا نعمة إنزال الطعام اللذيذ عليهم وهم في التيه من غير كدّ وتعب حيث سألوا : (لن نصبر) فانه يدل على كراهيتهم إياه إذ الصبر حبس النفس في المضيق ، ولذا أنكر عليه بقوله تعالى : (أ تستبدلون) الخ ، فالآية في الأسلوب مثل قوله تعالى : (وإذ قلم ياموسىٰ إن تؤمن لك) الخ ، حيث عاندوا بعد سماع الكلام وأهلكوا ، ثم أفاض عليهم نعمة الحياة ، قال مولانا السالكوتى - ومن هذا ظهر ضعف ما قال الامام الرازى - لو كان سؤالهم معصية لما أجابهم . لان الاجابة إلى المعصية معصية - وهى غير جائزة على الانبياء - وإن قوله تعالى : (كلوا واشربوا) أمر إباحة لا إيجاب . فلا يكون سؤالهم غير ذلك الطعام معصية ، ووصف الطعام بواحد وإن كانا طعامين (المنّ والسلوى) اللذين رزقوهما في التيه . إما باعتبار كونه على نهج واحد كما يقال : طعام مائدة الأمير واحد - ولو كان ألواناً شتى - بمعنى أنه لا يتبدل ولا يختلف بحسب الأوقات ، أو باعتبار كونه ضرباً واحداً لأن (المنّ والسلوى) من طعام أهل التلذذ والسرف . وكأن القوم كانوا فلاحه فأرادوا إلا ما ألفوه . وقيل : إنهم كانوا يطبخونهما معا فيصير طعاما واحداً . والقول بأن هذا القول كان قبل نزول (السلوى) نازل من القول ، وأهون منه القول بأنهم أرادوا بالطعام الواحد (السلوى) لأن (المنّ) كان شراباً ، أو شيئاً يتحلون به ، فلم يعدوه طعاماً آخر . وإلا نزل القول بأنه عبر بالواحد عن الاثنين كما عبر بالاثنتين عن الواحد في نحو (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) وإنما يخرج من أحدهما - وهو الملح دون العذب - (فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ) أى سله لاجلنا - بدعائك إياه - بأن يخرج لنا كذا وكذا - والفاء - لسببية عدم الصبر للدعاء ، ولغة بنى عامر (فادع) - بكسر العين - جعلوا - دعا من ذوات الباء - كرمى . وإنما سألوا من موسى أن يدعوهم . لأن دعاء الانبياء عليهم الصلاة والسلام أقرب للاجابة من دعاء غيرهم ، على أن دعاء الغير للغير مطلقاً أقرب إليها - فما ظنك بدعاء الانبياء لا محذور ؟ - ولهذا قال ﷺ

(١) قوله : من الحواس الخ كذا بخطه ام مصححه

لعمري رضي الله تعالى عنه : « أشركنا في دعائك » وفي الأثر « ادعوني بألسنة لم تعصوني فيها » وحملت على السنة الغير ، والتعرض لعنوان الربوبية لتمهيد مبادئ الاجابة ، وقالوا : (ربك) ولم يقولوا : ربنا ، لأن في ذلك من الاختصاص به ما ليس فيهم من مناجاته وتكليمه وإيتائه التوراة ، فكأنهم قالوا : ادع لنا المحسن إليك بمالم يحسن به إلينا ، فكما أحسن إليك من قبل نرجو أن يحسن إليك في إجابة دعائك .

﴿ يُخْرِجُ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسَها وَبَصَلَهَا ﴾ المراد - بالخراج - المعنى المجازي اللازم للمعنى الحقيقي ، وهو الاظهار بطريق الایجاد - لا بطريق إزالة الحفاء - والحمل على المعنى الحقيقي يقتضى مخرجا عنه ، وما يصلح له ههنا هو (الأرض) وتقديره يصير الكلام سخيفاً ، و(يُخرجُ) مجزوم لأنه جواب الأمر ، وجزمه - بلام الطلب - محذوفة لا يجوز عند البصريين ، و(من) الأولى تبعيضية أى مأكولاً بعض ما (تنبت) وادعى الأخفش زيادتها - وليس بشيء - و(ما) موصولة والعائد محذوف ، أى تنبتة ، وجعلها مصدرية لم يجوز أبو البقاء - لأن المقدر جوهر - ونسبة - الانبات - إلى (الأرض) مجاز من باب النسبة إلى القابل . وقد أودع الله تعالى في الطبقة الطينية من الأرض - أو فيها - قوة قابلة لذلك ، وكون القوة القابلة مودعة في الحب دون التراب ربما يفضى إلى القول بقدوم الحب بالنوع . و(من) الثانية بيانية ، فالظرف مستقر واقع موقع الحال ، أى كائناً من (بقْلِها) . وقال أبو حيان : تبعيضية واقعة موقع البدل من كلمة (ما) فالظرف لغو متعلق ب(يُخرجُ) وعلى التقديرين - كما قال السالكيوتى - يفيد أن المطلوب إخراج بعض هؤلاء ، ولو جعل بيانا لما أفاده (من) التبعيضية - كما قاله المولى عصام الدين - لخلا الكلام عن الافادة المذكورة ، وأوهم أن المطلوب إخراج جميع هؤلاء لعدم العهد - والبقل - جنس يندرج فيه النبات الرطب بما يأكله الناس والآنعام . والمراد به هنا أطايب البقول التى يأكلها الناس - والقضاء - هو هذا المعروف ، وقال الخليل : هو الخيار ، وقرأ يحيى ابن وثاب وغيره - بضم القاف - وهولغة - والفوم - الحنطة - وعليه أكثر الناس - حتى قال الزجاج : لا خلاف عند أهل اللغة أن - الفوم - الحنطة . وسائر الحبوب التى تحتبز يلحقها اسم - الفوم - وقال الكسائى وجماعة : هو الثوم . وقد أبدلت - ثاؤه فاء - كما فى - جدث وجدف - وهو بالبصل والعدس أوفق - وبه قرأ ابن مسعود رضي الله تعالى عنه - ونفس شيخنا - عليه الرحمة - إليه تميل ، والقول بأنه الخبز يبعده الانبات من (الأرض) وذكره مع البقل وغيره . وما فى المعالم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من أن - الفوم - الخبز يمكن توجيهه بأن معناه إنه يقال عليه ، ووجه ترتيب النظم أنه ذكر أولاً ماهو جامع للحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة - وهو البقل - إذ منه ماهو بارد رطب - كالحندباء - ومنه ماهو حار يابس - كالكرفس والسذاب - ومنه ماهو حار وفيه رطوبة ، كالنعناع ﴿ وثانياً ﴾ ماهو بارد رطب - وهو القضاء - ﴿ وثالثاً ﴾ ماهو حار يابس - وهو الثوم - ﴿ ورابعاً ﴾ ماهو بارد يابس - وهو العدس - ﴿ وخامساً ﴾ ماهو حار رطب - وهو البصل - وإذا طبخ صار بارداً رطباً عند بعضهم ، أو يقال : إنه ذكر أولاً مايؤكل من غير علاج نار ، وذكر بعده مايعالج به مع ماينبغى فيه ذلك ويقبله .

﴿ قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ ﴾ استئناف وقع جواباً عن سؤال مقدر ، كأنه قيل : فماذا قال لهم؟ فقيل قال : (أتستبدلون) النخ، والقائل إما الله تعالى على لسان موسى عليه السلام ، ويرجح كونه المقام مقام تعداد النعم ، أو موسى نفسه - وهو الأنسب بسياق النظم - والاستفهام للانكار ، والاستبدال الاعتياض .

﴿فَإِنْ قُلْتَ﴾ كونهم لا يصبرون (على طعام واحد) أفهم طلب ضم ذلك إليه - لا استبداله به - أجيـب بأن قولهم: (إن نصبر) يدل على كراهتهم ذلك الطعام، وعدم الشكر على النعمة دليل الزوال، فكأنهم طلبوا زوالها ومجيئ غيرها، وقيل: إنهم طلبوا ذلك، وخطابهم بهذا إشارة إلى أنه تعالى إذا أعطاهم مأسألوها منع عنهم (المن والسلوى) فلا يجتمعان، وقيل: الاستبدال في المعدة - وهو كما ترى - وقرأ أنى - أتبدلون - وهو مجاز، لأن التبدل ليس لهم - إنما ذلك إلى الله تعالى - لكنهم لما كانوا يحصل التبدل بسؤالهم جعلوا مبدلين، وكان المعنى أَسْأَلُونَ تَبْدِيلَ الَّذِي الْخ، و(الذى) مفعول (تستبدلون) وهو الحاصل: و(الذى) دخلت عليه الباء هو الزائل، وهو (أدنى) صلة (الذى) وهو هنا واجب الإثبات - عند البصريين - إذ لا طول، و(أدنى) إما من الدنو أو مقلوب من الدون، وهو على الثاني ظاهر، وعلى الأول مجاز استعير فيه الدنو بمعنى القرب المكاني للخسة كما استعير البعد للشرف، فقيل: بعيد المحل بعيد المهمة، ويحتمل أن يكون مهموزاً من الدناءة، وأبدلت فيه - الهمزة ألفاً - ويؤيده قراءة زهير والكسائي (أدنا) بالهمزة، وأريد (بالذى هو خير) (المن والسلوى) ومعنى خيرية هذا المأكل بالنسبة إلى ذلك غلاء قيمته وطيب لذته، والذفع الجليل في تناوله، وعدم الكلفة في تحصيله، وخلوه عن الشبهة في حله ﴿إِهْبِطُوا مِصْرًا﴾ جملة محكية بالقول كالأول، وإنما لم يعطف إحداهما على الأخرى في المحكي لأن الأولى خبر معنى، وهذه ليست كذلك، ولكونها كالمبينة لها فإن الإهباط طريق الاستبدال، هذا إذا جعل الجملتان من كلام الله تعالى أو كلام موسى، وإن جعل إحداهما من موسى والأخرى من الله تعالى، فوجه الفصل ظاهر، والوقف على خير كاف ﴿على الأول﴾ وتام ﴿على الثاني﴾ والهبوط يجوز أن يكون مكانياً بأن يكون التيه أرفع من المصـر، وأن يكون رتبياً، وهو الانسب بالمقام، وقرئ (إهبطوا) بضم الهمزة والباء - والمصر - البلد العظيم وأصله الحد والحاجز بين الشيتين، قال:

وجاعل الشمس (مصرأ) لاخفاء به بين النهار وبين الليل قد فصلا

وإطلاقه على البلد لأنه بمصور أى محدود، وأخذه من مصرت الشاة أمصرها - إذا حلبت كل شئ في ضرعها - بعيد، وحكى عن أشهب أنه قال: قال مالك: هي مصر قريتكم مسكن فرعون - فهو إذا عـلم - وأسماء المواضع قد تعتبر من حيث المكانية فتذكر، وقد تعتبر من حيث الأرضية فتؤث - فهو - إن جعل علماً - فاما باعتبار كونه بلدة، فالصرف مع العلية، والتأنيث لسكون الوسط، وإما باعتبار كونه - بلداً - فالصرف على بابه، إذ الفرعية الواحدة لا تكفي في منعه، ويؤيد ما قاله الامام مالك رضى الله تعالى عنه أنه في مصحف ابن مسعود (مصر) بلا - ألف بعد الراء - ويبعده أن الظاهر من التثوين التنكير، وأن قوله تعالى: (ادخلوا الأرض المقدسة) يعنى الشام التى كتب الله تعالى لكم للوجوب - كما يدل عليه عطف النهى - وذلك يقتضى المنع من دخول أرض أخرى، وأن يكون الأمر بالهبوط مقصوراً على بلاد التيه - وهو ما بين بيت المقدس إلى قنسرين - ومن الناس من جعل (مصر) مغرب - مصرايم - كاسرائيل اسم لأحد أولاد نوح عليه السلام - وهو أول من اختطها - فسميت باسمه، وإنما جاز الصرف حينئذ لعدم الاعتداد بالعجمة لوجود التعريب والتصرف فيه فافهم وتدبر ﴿فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ﴾ تعليل للامر بالهبوط، وفي البحر أنها جواب للامر - وكما يجاب بالفعل يجاب بالجملة - وفي ذلك محذوفان ما يربط الجملة بما قبلها، والضمير العائد على (ما) والتقدير: فإن لكم فيها ما سألتموه،

والتعبير عن الأشياء المسئولة (بما) للاستهجان بذكرها « وقرأ النخعي ويحيى (سألتهم) بكسر السين »

﴿ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ ﴾ أى جعل ذلك محيطاً بهم إحاطة القبة بمن ضربت عليه • أو ألصق بهم من ضرب الطين على الحائط فى الكلام استعارة بالكناية حيث شبه ذلك بالقبة أو بالطين ، و (ضربت) استعارة تبعية تحقيقية لمعنى الاحاطة والشمول أو اللزوم والصوصق بهم ، وعلى الوجهين فالكلام كناية عن كونهم أذلاء متصاغرين ، وذلك بما ضرب عليهم من الجزية التى يؤدونها عن يد وهم صاغرون ، وبما ألزموه من إظهار الزى ليعلم أنهم يهود ولا يلتبسوا بالمسلمين وبما طبعوا عليه من فقر النفس وشحها فلا ترى ملة من الملل أحرص منهم ، وبما تعودوا عليه من إظهار سوء الحال مخافة أن تضاعف عليهم الجزية إلى غير ذلك مما تراه فى اليهود اليوم ، وهذا الضرب مجازاة لهم على كفران تلك النعمة ، وبهذا ارتبطت الآية بما قبلها ، وإنما أورد ضمير الغائب للإشارة إلى أن ذلك راجع إلى جميع اليهود ، وشامل للمخاطبين ، بقوله تعالى : (فان لكم ما سألتهم) ولمن يأتى بعدهم إلى يوم القيامة فليس من قبيل الالتفات على ما وهم ﴿ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ ﴾ أى نزلوا وتمكنوا بما حل بهم من البلاء والنقم فى الدنيا ، أو بما تحقق لهم من العذاب فى العقبى ، أو بما كتب عليهم من المكاره فيهما - أو رجعوا بغضب - أى صار عليهم ، ولذا لم يحتج إلى اعتبار المرجوع إليه ، أو صاروا أحقاء به ، أو استحقوا العذاب بسببه - وهو بعيد - وأصل - البواء - بالفتح والضم مساواة الاجزاء ثم استعمل فى كل مساواة فيقال : هو بواء فلان أى كفؤه ، ومنه بؤ - لشسع نعل كليب - وحديث « فليتبؤا مقعده من النار » وفى وصف الغضب بكونه من الله تعالى تعظيم لشأنه بعد تعظيم وتفخيم بعد تفخيم •

﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ﴾ أشار بذلك إلى ما سبق من ضرب الذلّة والمسكنة والبؤ بالغضب العظيم ، وإنما بعده لبعده بعضه حتى لو كان إشارة إلى البؤ لم يكن على لفظ البعيد ، أو للإشارة إلى أنهم أدركتهم هذه الأمور مع بعدهم عنها لكونهم أهل الكتاب . أو للإيماء إلى بعدهم فى الفضاغة ، والبلاء للسببية وهى داخلة على المصدر المؤول ولم يعبر به ، وعبر بما عبر تنبيهاً على تجدد الكفر والقتل منهم حيناً بعد حين واستمرارهم عليهما فيما مضى ، أو لاستحضار قبيح صنعهم ، و (الآيات) إما المعجزات مطلقاً أو التسع التى أتى بها موسى عليه السلام ، أو ما جاء به من التسع وغيرها ، أو آيات الكتب المنلوطة مطلقاً ، أو التوراة أو آيات منها كآيات التى فيها صفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم . أو التى فيها الرجم أو القرآن ، وفى إضافة الآيات إلى اسمه تعالى زيادة تشنيع عليهم ، وبدأ سبحانه بكفرهم بآياته لأنه أعظم كل عظيم ، وأردفه بقتلهم النبیین لأنه كالمشأله ، وأتى بالنبیین الظاهر فى القلة دون الانبياء الظاهر فى الكثرة إذ الفرق بين الجمعين إذا كانا نكرتين وأما إذا دخلت عليهما (أل) فيتساويان - كفى البحر - فلا يرد أنهم قتلوا ثلثمائة نبي فى أول النهار ، وأقاموا سوقهم فى آخره ، وقيد القتل بغير الحق مع أن قتل الأنبياء لا يكون إلا كذلك للإيدان بأن ذلك بغير الحق عندهم إذ لم يكن أحد معتقداً حقية قتل أحد منهم عليهم السلام ، وإنما حملهم عليه حب الدنيا ، واتباع الهوى . والغلو فى العصيان ، والاعتداء فاللام فى الحق على هذا للعهد ، وقيل : الأظهر أنها الجنس ، والمراد بغير حق أصلاً إذ لام الجنس المهم كالسكرة ، ويؤيده ما فى آل عمران (بغير حق) فيفيد أنه لم يكن حقاً باعتقادهم أيضاً ، ويمكن أن يكون فائدة التقييد إظهار معاييب صنيعهم فانه قتل النبي ثم جماعة منهم ثم كونه بغير الحق ، وهذا أوفق بما هو الظاهر من كون المنهى القتل بغير الحق فى نفس الامر

سواء كان حقاً عند القاتل أو لا إلا أن الاقتصار على القتل بغير الحق عندهم أنسب للتعريض بما هم فيه على ما قيل ، والقول : بأنه يمكن أن يقال - لو لم يقيد بغير الحق لأفاد أن من خواص النبوة أنه لو قتل أحداً بغير حق لا يقتص ، ففائدة التقييد أن يكون النظم مفيداً لما هو الحكم الشرعي - بعيد كما لا يخفى ، قال بعض المتأخرين : هذا كله إذا كان الغير بمعنى النفي - أي بلا حق ، أما إذا كان بمعناه - أي بسبب أمر مغاير للحق أي الباطل - فالتقييد مفيد لأن قتلهم النبيين بسبب الباطل وحمايته ، وقريب من هذا ما قاله القفال : من إنهم كانوا يقولون : إنهم كاذبون وأن معجزاتهم تمزيهات ويقتلونهم بهذا السبب ، وبأنهم يريدون إبطال ما هم عليه من الحق بزعمهم ، ولعل ذلك غالب أحوالهم وإلا فشيء . ويحيى . وذكرنا عليهم السلام لم يقتلوا لذلك ، وإنما قتل شعياً لأن ملكاً من بني إسرائيل لما مات مرج أمر بني إسرائيل ، وتنافسوا الملك ، وقتل بعضهم بعضاً فنهزم عليه السلام فبغوا عليه وقتلوه ، ويحيى عليه السلام إنما قتل لقصة تلك المرأة لعنها الله تعالى ، وكذلك ذكرنا لأنه لما قتل ابنه انطلق هارباً فأرسل الملك في طلبه غضباً لما حصل لامرأته من قتل ابنه فوجد في جوف شجرة ففلقوا الشجرة معه فلقين طولاً بمنشار ، ثم الظاهر أن الجار والمجرور مما تنازع فيه الكفر ، والقتل ، وفي البحر أنه متعلق بما عنده ، وزعم بعض الملحدين - أن بين هذه الآية - وما أشبهها ، وقوله تعالى : (إيا لنصر رسلنا) تناقضاً - وأجيب بأن المقتولين من الأنبياء والموعود بنصرهم الرسل ورد بأن قوله تعالى : (أفكلما جاءكم رسول) إلى قوله سبحانه : (فريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون) يدل على أن المقتول رسل أيضاً ، وأجاب بعضهم بأن المراد النصرة بغلبة الحجة أو الأخذ بالثأر كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن الله تعالى قدر أن يقتل بكل نبي سبعين ألفاً ، وبكل خليفة خمسا وثلاثين ألفاً ولا يخفى ما فيه ، فالأحسن أن المراد بالرسول المأمورون بالقتال - كما أجاب به بعض المحققين - لأن أمرهم بالقتال وعدم عصمتهم لا يليق بحكمة العزيز الحكيم ، وقرأ على رضي الله تعالى عنه : يقتلون بالتشديد ، والحسن في رواية عنه وتقتلون بالناء فيكون ذلك من الالتفات ، وقرأ نافع بهمز النبيين وكذا النبي ، والنبوة ، واستشكل بما روى أن رجلاً قال للنبي ﷺ « يا نبي الله بالهمز فقال لست بنبي الله - يعني مهموزاً - ولكن نبي الله » بغير همزة فأنكر عليه ذلك . ولهذا منع بعضهم من إطلاقه عليه . عليه الصلاة والسلام على أنه استشكل أيضاً جمع النبي على نبيين وهو فعيل بمعنى مفعول ، وقد صرحوا بأنه لا يجمع جمع مذكر سالم . وأجيب عن الأول بأن أبا زيد حكى نبات من الأرض إذا خرجت منها فمغ لوم أن معناه ياطريد الله تعالى فيها عن ذلك لا يهامه ، ولا يلزم من صحة استعمال الله تعالى له في حق نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم - الذي برأه من كل نقص - جوازه من البشر ، وقيل : إن النهي كان خاصاً في صدر الإسلام حيث دسائس اليهود كانت فاشية وهذا كما نهى عن قول (راعنا) إلى قول (انظرنا) وعن الثاني بأنه ليس بمتمفق عليه إذ قيل : إنه بمعنى فاعل ولو سلم فقد خرج عن معناه الأصلي ، ولم يلاحظ فيه هذا إذ يطلقه عليه من لا يعرف ذلك ، فصح جمعه باعتبار المعنى الغالب عليه فتدبر .

﴿ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ٦١ ﴾ إشارة إلى الكفر والقتل الواقعين سبباً لما تقدم ، وجازت الإشارة بالمفرد إلى متعدد للتأويل بالمذكور ، ونحوه ما هو مفرد لفظاً متعدد معنى ، وقد يجري مثل ذلك في الضمير حملاً عليه ، والباء للسببية ، وما بعدها سبب للسبب ، والمعنى إن الذي حملهم على الكفر بآيات الله تعالى ، وقتلهم الأنبياء إنما هو تقدم عصيانهم واعتدائهم ومجاوزتهم الحدود ، والذنب يجر الذنب ، وأكد الأول لأنه مظنة الاستبعاد بخلاف مطلق العصيان ، وقيل : الباء بمعنى مع ، وقيل : الإشارة بذلك إلى ما أشير إليه بالإول ، وترك العاطف للدلالة

على أن كل واحد منهما مستقل في استحقاق الضرب فكيف إذا اجتماعا. وضعف هذا الوجه بأن التكرار خلاف الأصل مع فوات معنى لطيف حصل بالاول وسابقه بأنه لا يظهر حينئذ لا يراد كلمة ذلك - فائدة إذا الظاهر (بما عصوا) الخ ويفوت أيضا ما يفوت، وحظ العارف من هذه الآيات الاعتبار بحال هؤلاء الذين لم يرضوا بالقضاء ولم يشكروا على النعماء ولم يصبروا على البلواء كيف ضرب عليهم ذل الطغيان قبل وجود الاكوان، وقهرهم بظلمة المسكنة في بيداء الخذلان وألبس قلوبهم حب الدنيا وأهبطهم من الدرجة العليا.

(ومن باب الإشارة) للطعام الواحد هو الغذاء الروحاني من الحكمة والمعرفة، وما تنبته الارض هو الشهوات الخبيثة واللذات الخسيسة والتفككات الباردة الناشئة من أرض النفوس المبتذلة في مصر البدن الموجهة للذلة لمن ذاقها والمسكنة لمن لا كما والهلاك لمن اتباعها، وسبب طلب ذلك الاحتجاب عن آيات الله تعالى وتجلياته وتسويد القلوب بدران الذنوب، وقطع وريدها بقطع واردها، والذي يجر إلى هذا الغفلة عن المحبوب، والاعتياض بالأغيار عن ذلك المطلوب نسأل الله تعالى لنا ولكم العافية ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ لما انجر الكلام إلى ذكر وعيد أهل الكتاب قرن به ما يتضمن الوعد جرياً على عادته سبحانه من ذكر الترغيب والترهيب وبهذا يتضح وجه توسيط هذه الآية وما قبلها بين تعداد النعم، وفي المراد (الذين آمنوا) هنا أقوال، المروى عن سفيان الثوري أنهم المؤمنون بالسنة، وهم المنافقون بدليل انتظامهم في سلك الكفرة والتعبير عنهم بذلك دون عنوان النفاق للتصريح بأن تلك المرتبة وإن عبر عنها بالإيمان لا تجديهم نفعاً ولا تنقذهم من ورطة الكفر قطعاً، وعن السدي أنهم الخنيفيون ممن لم يلحق الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم - كزيد بن عمرو بن نفيل، وقس بن ساعدة، وورقة بن نوفل - ومن لحقه - كأبي ذر - وبحيرى - ووفد النجاشي الذين كانوا ينتظرون البعثة، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنهم المؤمنون بعيسى قبل أن يبعث الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم، وروى السدي عن أشياخه أنهم المؤمنون بموسى إلى أن جاء عيسى عليهما السلام فأمنوا به، وقيل: إنهم أصحاب سليمان الذين قصّ حديثهم على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال له: «هم في النار» فأظلمت الأرض عليه كما روى مجاهد عنه فنزلت عند ذلك الآية (يخزون) قال سليمان: فكان كما كشف غنى جبل، وقيل: إنهم المتدينون بدين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم مخلصين أو منافقين - واختاره القاضي - وكان سبب الاختلاف قوله تعالى فيما بعد: (من آمن) الخ فان ذلك يقتضى أن يكون المراد من أحدهما غير المراد من الآخر وأقل الأقوال وثقة أولها ﴿وَالَّذِينَ هَادُوا﴾ أى تهودوا يقال: هادوتهم إذا دخل في اليهودية، و- يهود - إما عربى من هاد إذا تاب سموا بذلك لما تابوا من عبادة العجل، ووجه التخصيص كون توبتهم أشق الأعمال كما مر، وإما معرب يهودا بذال معجمة وألف مقصورة كأنهم سموا بكبر أولاد يعقوب عليه السلام، وقرئ (هادوا) بفتح الدال أى مال بعضهم إلى بعض ﴿وَالنَّصَارَى﴾ جمع نصران بمعنى نصراني، وورد ذلك في كلام العرب وإن أنكره البعض كقوله:

تراه إذا دار العشيّ مخففاً ويضحى لديه وهو (نصران) شامس

ويقال في المؤنث نصران كندمان وندمانه - قاله سيديويه - وأنشد: كما سجدت نصرانة لم تحنف * والياء في نصراني عنده للمبالغة كما يقال للأحر أحرى إشارة إلى أنه عريق في وصفه، وقيل: إنها للفرق بين الواحد والجمع كزنج وزنجي، وروم ورومي، وقيل: النصاري جمع نصرى كهري ومهاري حذفت إحدى ياءيه وقلبت الكسرة فتحة للتخفيف فقلبت الياء ألفاً. وإلى ذلك ذهب الخليل، وهو اسم لأصحاب عيسى عليه السلام، وسموا بذلك لأنهم

نصروه ، أو لنصر بعضهم لبعض ، وقيل : إن عيسى عليه السلام ولد في بيت لحم بالقدس ثم سارت به أمه إلى مصر ولما بلغ اثني عشر سنة عادت به إلى الشام وأقامت بقرية ناصرة ، وقيل : نصرايا ، وقيل : نصري . وقيل : نصراثة . وقيل : نصران - وعليه الجوهرى - فسمى من معه باسمها ، أو أخذ لهم اسم منها (وَالصَّبَّائِينَ) هم قوم مدار مذاهم على التعصب للروحانيين واتخاذهم وسائل ولما لم يتيسر لهم التقرب إليها بأعيانها والتلقى منها بذواتها فزعت جماعة منهم إلى هياكلها ، فصابت الروم مفزعها السيارات ، وصابت الهند مفزعها الثوابت ، وجماعة نزولوا عن الهياكل إلى الأشخاص التي لا تسمع ولا تبصر ولا تغنى عن أحد شيئا . فالفرقة الأولى هم عبدة الكواكب ، والثانية هم عبدة الاصنام وكل من هاتين الفرقتين أصناف شتى مختلفون في الاعتقادات والتعبادات ، والامام أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه يقول : إنهم ليسوا بعبدة أو ثان وإنما يعظمون النجوم كما تعظم الكعبة ، وقيل : هم قوم موحدون يعتقدون تأثير النجوم ويقررون ببعض الانبياء كيجي عليه السلام ، وقيل : إنهم يقررون بالله تعالى ويقررون الزبور ويعبدون الملائكة ويصلون إلى الكعبة ، وقيل : إلى مهب الجنوب ، وقد أخذوا من كل دين شيئا ، وفي جواز منا كحتمهم وأكل ذبائحهم كلام للفقهاء يطلب في محله ، واختلف في اللفظ فقيل غير عربى ، وقيل عربى من صبا - بالهمز - إذا خرج أو من صبا معتلا بمعنى مال لخروجهم عن الدين الحق وميلهم إلى الباطل ، وقرأ نافع وحده بالياء وذلك إما على الأصل أو الإبدال للتخفيف ■

(مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا) أى أحدث من هذه الطوائف إيماننا بالله تعالى وصفاته وأفعاله والنبوات ، وبالنشأة الثانية على الوجه اللائق ، وأتى - بعمل صالح - حسبما يقتضيه الإيمان بما ذكر ، وهذا مبنى على أول الأقوال ، والقائلون بآخرها منهم من فسر الآية بمن اتصف من أولئك بالإيمان الخالص بالمبدأ والمعاد على الإطلاق سواء كان ذلك بطريق الثبات ، والدوام عليه كإيمان المخلصين ، أو بطريق إحداثه ، وإنشائه كإيمان من عداهم من المنافقين ، وسائر الطوائف ، وفائدة التعميم للمخلصين مزيد ترغيب الباقيين في الإيمان ببيان أن تأخرهم في الاتصاف به غير مغل بكونهم أسوة لأولئك الأقدمين ، ومنهم من فسرهما بمن كان منهم في دينه قبل أن ينسخ مصدقا بقلبه بالمبدأ والمعاد عاملا بمقتضى شرعه ، فيعم الحكم المخلصين من أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، والمنافقين الذين تابوا ، واليهود والنصارى الذين ماتوا قبل التحريف والنسخ (والصابئين) الذين ماتوا زمن استقامة أمرهم إن قيل : إن لهم ديناً . وكذا يعم اليهود والصابئين الذين آمنوا بعيسى عليه السلام وماتوا في زمنه ، وكذا من آمن من هؤلاء الفرق بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم . وفائدة ذكر (الذين آمنوا) على هذا مع أن الوعيد السابق كان في اليهود لتسكين حمية اليهود بتسوية المؤمنين بهم في أن كون كل في دينه (قبل النسخ) يوجب الأجر (وبعده) يوجب الحرمان ، كما أن ذكر (الصابئين) للتنبيه على أنهم مع كونهم أبين المذكورين ضلالا يتاب عليهم إذا صح منهم الإيمان والعمل الصالح . فغيرهم بالطريق الأولى وانفهام قبل النسخ من (وعمل صالحاً) إذ لا صلاح في العمل بعده . وهذا هو الموافق لسبب النزول لاسيما على رواية أن سلمان رضى الله تعالى عنه ذكر للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم حسن حال الرهبان الذين صحبهم . فقال : « ماتوا وهم في النار » فأمر الله تعالى هذه الآية . فقال عليه الصلاة والسلام : « من مات على دين عيسى عليه السلام قبل أن يسمع بي فهو على خير » ومن سمع ولم يؤمن بي فقد هلك . ■

والمناسب لعموم اللفظ وعدم صرفه إلى تخصيص (الذين آمنوا) والذين هادوا والنصارى) بالكفرة منهم

وتخصيص (من آمن) النخ بالدخول في ملة الاسلام ، إلا أنه يرد عليه أنه مستلزم أن يكون (لصائبين) دين .
وقد ذكر غير واحد أنه ليس لهم دين تجوز رعايته في وقت من الأوقات ﴿ففي الملل والنحل﴾ أن الصبوة في
مقابلة الخيفية ، وليل هؤلاء عن سنن الحق وزيفهم عن نهج الانبياء قيل لهم : الصابئة ، ولو سلم أنه كان لهم
دين سماوى ثم خرجوا عنه ، فمن مضى من أهل ذلك الدين قبل خروجهم منه ليسوا من (الصائبين) فكيف يمكن
إرجاع الضمير الرابط بين اسم (إن) وخبرها إليهم - على القول المشهور - وارتكاب إرجاعه إلى المجموع من
حيث هو مجموع قصداً إلى إدراج الفريق المذكور فيهم ضرورة أن من كان من أهل الكتاب عاملاً بمقتضى
شرعه قبل نسخه من مجموع أوامرك الطوائف بحكم اشتغاله على اليهود والنصارى وإن لم يكن من (الصائبين) مما
يجب تنزيهه ساحة التنزيل عنه ؟ على أن فيه بعد ما لا يخفى فتدبر . و (من) مبتدأ ، وجوزوا فيها أن تكون
موصولة والخبر جملة قوله تعالى : ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ ودخلت - الفاء - لتضمن المبتدأ معنى الشرط كما
في قوله تعالى : (إن الذين فتنوا) الآية ، وأن تكون شرطية - وفي خبرها خلاف - هل الشرط ، أو الجزاء ،
أو هما ؟ وجملة (من آمن) النخ خبر (إن) فان كانت (من) موصولة - وهو الشائع هنا - احتيج إلى تقدير - منهم -
عائداً . وإن كانت شرطية لم يحتج إلى تقديره - إذ العموم يغني عنه - كأنه قيل : هؤلاء وغيرهم إذا آمنوا (فلهم)
النخ على ما قالوا في قوله تعالى : (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لانضيع أجر من أحسن عملاً) وجوز
بعضهم أن تكون (من) بدلا من اسم (إن) وخبرها (فلهم أجرهم) واختار أبو حيان أنها بدل من المعاطيف
التي بعد اسم (إن) فيصح إذ ذاك المعنى ، وكأنه قيل : (إن الذين آمنوا) من غير الأصناف الثلاثة . ومن آمن
من الأصناف الثلاثة (فلهم) النخ . وقد حملت الضمائر الثلاثة باعتبار معنى الموصول ، كما أن أفراد ما في الصلة
باعتبار لفظه . وفي البحر إن هذين الحليين لا يتمان إلا بأعراب (من) مبتدأ ، وأما على إعرابها بدلا فليس فيها
إلا حمل على اللفظ فقط فانهم . ثم المراد من - الأجر - الثواب الذي وعدوه على الإيمان والعمل الصالح ،
فأضافته إليهم واختصاصه بهم بمجرد الوعد لا بالاستيجاب - كما زعمه الزمخشري رعاية للاعتزال - لكن تسميته
- أجراً - لعدم التخلف ، ويؤيد ذلك قوله تعالى : (عند ربهم) المشير إلى أنه لا يضيع لانه عند لطيف حفيظ ،
وهو متعلق بما تعاق به (لهم) ، ويحتمل أن يكون حالا من (أجرهم) .

﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ٦٢﴾ عطف على جملة (فلهم أجرهم) وقد تقدم الكلام على مثلها في
آخر قصة آدم عليه السلام فأغنى عن الإعادة هنا ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ﴾ تذكير بنعمة أخرى ، لأنه سبحانه
إنما فعل ذلك لمصلحتهم ، والظاهر من الميثاق هنا العهد ، ولم يقل : موثقتكم ، لأن ما أخذ على كل واحد منهم
أخذ على غيره - فكان ميثاقاً واحداً - ولعله كان بالانقياد لموسى عليه السلام . واختلف في أنه متى كان ؟ فقيل :
قبل رفع الطور ؛ ثم لما نقضوه رفع فوقهم لظاهر قوله تعالى : (ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم) النخ ، وقيل :
كان معه ﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ﴾ - الواو - للعطف ؛ وقيل : للحال ، و (الطور) قيل : جبل من الجبال ، وهو
سرياني معرب . وقيل : الجبل المعين . وعن أبي حاتم عن ابن عباس أن موسى عليه السلام لما جاءهم بالتوراة
وما فيها من التكليف الشاقة كبرت عليهم وأبوا قبولها فأمر جبريل بقلع الطور فظلل فوقهم حتى قبلوا . وكان
على قدر عسكرهم - فرسخاً في فرسخ - ورفع فوقهم قدر قامة الرجل ، واستشكل بأن هذا يجري مجرى الإلجاء

إلى الايمان فينافي التكليف ، وأجاب الامام بأنه لا إلجاء لأن الاكثر فيه خوف السقوط عليهم ، فاذا استمر في مكانه مدة - وقد شاهدوا السموات مرفوعة بلا عماد - جاز أن يزول عنهم الخوف فيزول الالغاء ويبقى التكليف ، وقال العلامة : كأنه حصل لهم بعد هذا الالغاء قبول اختياري ، أو كان يكفي في الامم السالفة مثل هذا الايمان - وفيه كما قال السالكوتي - إن الكلام في أنه كيف يصح التكليف : (خذوا) الخ مع القسر ، وقد تقرر أن مبناه على الاختيار - فالحق أنه إكراه - لانه حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه ولا يختاره - لو خلى ونفسه - فيكون معدماً للرضا لا للاختيار إذ الفعل يصدر باختياريه كما فصل في الاصول ، وهذا كالحجارة مع الكفار ، وأما قوله : (لا إكراه في الدين) وقوله سبحانه : (أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) فقد كان قبل الامر بالقتال ثم نسخ به ﴿ خُذُوا مَا آتَيْنَكُم بِقُوَّةٍ ﴾ هو على إضمار القول أي قلنا أو قائلين (خذوا) وقال بعض الكوفيين : لا يحتاج إلى إضماره لأن أخذ الميثاق قول ، والمعنى (وإذا أخذنا ميثاقكم) بأن تأخذوا ما آتيناكم - وليس بشيء - والمراد هنا - بالقوة - الجد والاجتهاد - كما قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، ويقول إلى عدم التكاسل والتغافل ، فحينئذ لا تصلح الآية دليلاً لمن ادعى أن الاستطاعة قبل الفعل إذ لا يقال : خذ هذا بقوة .

إلا والقوة حاصلة فيه لان القوة بهذا المعنى لا تنكر صحة تقدمها على الفعل ﴿ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ ﴾ أي ادرسوه واحفظوه ولا تنسوه ، أو تدبروا ومعناه ، أو اعملوا بما فيه من الاحكام ، فالذكر يحتمل أن يراد به الذكر اللساني والقلبي والاعم منهما وما يكون كاللازم لهما ، والمقصود منهما أعني العمل ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ٦٣ ﴾ قد تقدم الكلام على الترجي في كلامه تعالى ، وقد ذكرهنا أن كلمة - لعل - متعلقة - بخذوا ، واذكروا - إما مجاز يؤول معناه بعد الاستعارة إلى تعليل ذي الغاية بغايته أو حقيقة لرجاء المخاطب ، والمعنى (خذوا) رادكروا راجين أن تكونوا متقين ويرجع المعنى المجازي أنه لا معنى لرجائهم فيما يشق عليهم أعني التقوى ، اللهم إلا باعتبار تكلف أنهم سمعوا مناقب المتقين ودرجاتهم فلذا كانوا راجين للانخراط في سلوكهم ، وجوز المعتزلة كونها متعلقة - بقلنا - المقدر وأولوا الترجي بالارادة أي (قلنا) - واذكروا - إرادة أن تتقوا ، وهو مبنى على أصلهم الفاسد من أن إرادة الله تعالى لأفعال العباد غير موجبة للصدور لكونها عبارة عن العلم بالمصلحة ، وجوز العلامة تعلقها إذا أول الترجي بالارادة - بخذوا - أيضاً على أن يكون قيداً للطب لا للمطلوب ، وجوز الشهاب أن يتعلق بالقول على تأويله بالطلب والتخلف فيه جائز ، وفيه إن القول المذكور وهو (خذوا ما آتيناكم) بعينه طلب التقوى فلا يصح أن يقال - خذوا ما آتيناكم - طالباً منكم التقوى إلا بنوع تكلف فافهم ﴿ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ ﴾ أي أعرضتم عن الوفاء بالميثاق بعد أخذه وخالفتم ، وأصل التولى الاعراض المحسوس ثم استعمال في الاعراض المعنوي كعدم القبول ، ويفهم من الآية أنهم امتثلوا الامر ثم تركوه .

﴿ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ ٦٤ ﴾ الفضل التوفيق للتوبة والرحمة قبولها ، أو الفضل والرحمة بعثة رسول الله ﷺ وإدراكهم لمدته ، فالخطاب على الاول جار على سنن الخطابات السابقة مجازاً باعتبار الاسلاف وعلى الثاني جار على الحقيقة ، والخسران ذهاب رأس المال أو نقصه ، والمراد اكنتم مغبونين هالكين بالانهماك في المعاصي ، أو بالخط في مهاوى الضلال عند الفترة ، وكلية - لولا - إما بسيطة أو مركبة من لوالا متناعية

وتقدم الكلام عليها، وحرف النفي - والاسم الواقع بعدها عند سيوييه - مبتدأ خبره محذوف وجوبا لدلالة الحال عليه وسد الجواب مسده، والتقدير - ولولا فضل الله ورحمته - حاصلان، ولا يجوز أن يكون الجواب خبراً لكونه في الأغلب خالياً عن العائد إلى المبتدأ، وعند الكوفيين فاعل فعل محذوف أى لولا ثبت فضل الله تعالى الخ، و(لكنتم) جواب - لولا - ويكثر دخول اللام على الجواب إذا كان موجبا، وقيل: إنه لازم إلا في الضرورة كقوله: لولا الحياء ولولا الدين (عنتكما) ببعض ما فيكما إذ عتبا عورى وجاء في كلامهم بعد اللام قد، كقوله:

لولا الأمير ولولا خوف طاعته (لقد) شربت وما أحلى من العسل

وقد جاء أيضا حذف اللام وإبقاء قد نحو - لولا زيد قد أكرمتك - ولم يجيء في القرآن مثبتا إلا باللام إلا فيما زعم بعضهم أن قوله تعالى: (وهم بها) جواب لولا قدم عليها هذا ﴿ومن باب الإشارة والتأويل في الآية﴾ (وإذ أخذنا ميثاقكم) المأخوذ بدلالة العقل بتوحيد الأفعال والصفات ورفعنا فوقكم طور - الدماغ للتمكن من فهم المعاني وقبولها، أو أشار سبحانه - بالطور - إلى موسى القلب، ورفعه إلى علوه واستيلائه في جو الارشاد (وقلنا خذوا) أى اقبلوا (ما آتيناكم) من كتاب العقل الفرقاني بجد، وعو ما فيه من الحكم والمعارف والعلوم والشرائع لكي تتقوا الشرك والجهل والفسق (ثم أعرضتم) بأقبالكم إلى الجهة السفلية بعد ذلك فلولا حكمة الله تعالى بامهاله وحكمه بافضاله لعاجلتكم العقوبة وحل بكم عظيم المصيبة

إلى الله يدعى بالبراهين من أبى فان لم يحب بادته يبض الصوارم

﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ﴾ اللام واقعة في جواب قسم مقدر، و- علم - هنا كعرف فلذلك تعدت إلى واحد، وظاهر هذا أنهم علموا أعيان المعتدين، وقدر بعضهم مضافا أى اعتداء الذين، وقيل: أحكامهم، (ومنكم) في موضع الحال، و(السبت) اسم لليوم المعروف وهو مأخوذ من السبت الذى هو القطع لأنه سبت فيه خالق كل شيء وعمله، وقيل: من السبوت وهو الراحة والدعة. والمراد به هنا اليوم، والكلام على حذف مضاف أى في حكم السبت لان الاعتداء والتجاوز لم يقع في اليوم بل وقع في حكمه بناء على ما حكى أن موسى عليه السلام أراد أن يجعل يوما خالصا للطاعة وهو يوم الجمعة فخالفوه وقالوا: نجعله يوم السبت لأن الله تعالى لم يخلق فيه شيئا فأوحى الله تعالى إليه أن دعهم وما اختاروا ثم امتحنهم فيه فأمرهم بترك العمل وحرم عليهم فيه صيد الحيتان فلما كان زمن داود عليه السلام - اعتدوا - وذلك أنهم كانوا يسكنون قرية على الساحل يقال لها أيلة. وإذا كان يوم السبت لم يبق حوت في البحر إلا حذر هناك وأخرج خرطومهم وإذا مضى تفرقت خفروا حياضا وأشرعوا إليها الجداول وكانت الحيتان تدخلها يوم السبت بالموج فلا تقدر على الخروج لبعده العمق وقلة الماء فيصطادونها يوم الاحد، وروى أنهم فعلوا ذلك زمنا فلم ينزل عليهم عقوبة فاستبشروا وقالوا: قد أحل لنا العمل في السبت فاصطادوا فيه علانية وباعوا في الأسواق، وعلى هذا يصح جعل اليوم ظرفا للاعتداء، ولا يحتاج إلى تقدير مضاف، وقيل: المراد بالسبت هنا مصدر سبت اليهود إذا عظمت يوم السبت وليس بمعنى اليوم فحينئذ لا حاجة إلى تقدير مضاف إذ يؤول المعنى إلى أنهم اعتدوا في التعظيم وهتكوا الحرمه الواجبة عليهم. وقد ذكر بعضهم أن تسمية العرب للأيام بهذه الأسماء المشهورة حدثت بعد عيسى عليه السلام وأن أسماءها قبل غير ذلك وهى التى فى قوله:

أو مل أن أعيش وأن يومي بأول أو بأهون أو جبار
أو التالي دبار فان أقسه فونس أو عروبة أو شبار

واستدل بهذه الآية على تحريم الحيل في الأمور التي لم تشرع كالربا - وإلى ذلك ذهب الامام مالك - فلا تجوز عنده بحال، قال الكواشي : وجوزها أكثرهم ما لم يكن فيها إبطال حق أو إحقاق باطل، وأجابوا عن التمسك بالآية بأنها ليست حيلة وإنما هي عين المنهى عنه لأنهم إنما نهوا عن أخذها ولا يخفى ما في هذا الجواب، وتحقيقه في كتب الفقه ﴿ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ٦٥ ﴾ القردة جمع قرد وهو معروف ويجمع فعل الاسم قياساً على فاعول، وقليلًا على فعلة، و- الخسو - الصغار والذلة ويكون متعدياً ولازماً، ومنه قولهم للكلب: اخسأ وقيل: الخسوء والخساء مصدر خسأ الكلب بعدد، وبعضهم ذكر الطارد عند تفسير الخسوء كالأبعاد؛ فقيل: هو لاستيفاء معناه لا لبيان المراد، وإلا لكان الخاسيء بمعنى الطارد، والتحقيق أنه معتبر في المفهوم إلا أنه بالمعنى المبني للمفعول، وكذلك الأبعاد فالخاسيء الصاغر المبعد المطرود، وظاهر القرآن أنهم مسخوا قردة على الحقيقة، وعلى ذلك جمهور المفسرين - وهو الصحيح - وذكر غير واحد منهم أنهم بعد أن مسخوا لم يأكلوا ولم يشربوا ولم يتناسلوا ولم يعيشوا أكثر من ثلاثة أيام، وزعم مقاتل أنهم عاشوا سبعة أيام وماتوا في اليوم الثامن. واختار أبو بكر بن العربي أنهم عاشوا - وأن القردة الموجودين اليوم من نسلهم - ويرده مارواه مسلم عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال لمن سأله عن القردة والخنازير أهى مما مسخ؟ «إن الله تعالى لم يهلك قوماً أو يعذب قوماً فيجعل لهم نسلًا وإن القردة والخنازير كانوا قبل ذلك» وروى ابن جرير عن مجاهد «أنه مامسخت صورهم ولكن مسخت قلوبهم فلا تقبل وعظا ولا تعي زجراً» فيكون المقصود من الآية تشبيههم بالقردة كقوله:

إذا أنت لم تعشق ولم تدر ما الهوى فكن (حجرأ) من يابس الصخر جليداً

و(كونوا) ﴿على الأول﴾ ليس بأمر حقيقة، لأن صيرورتهم إلى ما ذكر ليس فيه تكسب لهم لأنهم ليسوا قادرين على قلب أعيانهم، بل المراد منه سرعة التكوين وأنهم صاروا كذلك كما أراد من غير امتناع ولا لبث. وعلى الثاني ﴿يكون الأمر مجازاً عن التخلية والترك والخذلان - كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «اصنع ما شئت» وقد قرره العلامة في تفسير قوله تعالى: (ليكفروا بما آتيناكم وليتعتوا) والمنصوبان خبران للفعل الناقص، ويجوز أن يكون (خاسئين) حالاً من الاسم، ويجوز أن يكون صفة (قردة) والمراد وصفهم بالصغار عند الله تعالى دفعاً لتوهم أن يجعل مسخهم وتعجيل عذابهم في الدنيا لدفع ذنوبهم ورفع درجاتهم. واعتراض أنه لو كان صفة لها لوجب أن يقول: خاسئة لا متناع الجمع - بالواو - والنون في غير ذوى العلم، وأجيب بأن ذلك على تشبيههم بالعقلاء كما في (ساجدين) أو باعتبار أنهم كانوا عقلاء، أو بأن المسخ إنما كان بتبدل الصورة فقط، وحقيقتهم سالمة على ما روى أن الواحد منهم كان يأتيه الشخص من أقاربه الذين نهوهم، فيقول له: ألم أنك؟ فيقول: بلى ثم تسيل دموعه على خده - ولم يتعرض في الآية بمسخ شيء منهم خنازير - وروى عن قتادة أن الشباب صاروا (قردة) والشيوخ صاروا - خنازير - وما نجا إلا الذين نهوا، وهلك سائرهم وقرى. (قردة) - بفتح القاف وكسر الراء - و(خاسئين) - بغير همز - ﴿جَعَلْنَاهَا نَكَالًا﴾ أى كينوتهم

وصيرورتهم (قردة) أو المسخة ، أو العقوبة ، أو الآية المدلول عليها بقوله تعالى : (ولقد علمتم) وقيل : الضمير للقرية . وقيل : للحيثان - والنكال - واحد - الانكال - وهي القيود - ونكل به - فعل به ما يعتبر به غيره ، فيمتنع عن مثله ﴿ لَمَّا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا ﴾ أى لمعاصريهم ومن خلفهم - وهو المروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه وغيره - وروى عنه أيضاً (لما) بحضرتها من القرى - أى أهلها وما تباعد عنها - أولاتين والماضين - وهو المختار عند جماعة - فكل من ظرفى المكان مستعار للزمان ، و(ما) أقيمت مقام - من - إما تحقيراً لهم فى مقام العظمة والكبرياء - أو لاعتبار الوصف - فان ما يعبر بها عن العقلاء تعظيماً - إذا أريد الوصف - كقوله : « سبحان ماسخر كن » وصحح كونها (نكالا) للماضين أنها ذكرت فى زبر الأولين - فاعتبروا بها - وصحت - الفاء - لأن جعل ذلك (نكالا) للفريقين إنما يتحقق بعد القول والمسوخ ، أو لأن - الفاء - إنما تدل على ترتب جعل العقوبة (نكالا) على القول وتسببه عنه - سواء كان على نفسه أو على الاخبار به - فلا ينافى حصول الاعتبار قبل وقوع هذه الواقعة بسبب سماع هذه القصة ، وقيل :- اللام - لام الأجل و(ما) على حقيقتها - والنكال - بمعنى العقوبة لا - العبرة - والمراد بما (بين يديها) ما تقدم من سائر الذنوب قبل أخذ السمك ، و(ما خلفها) ما بعدها ، والقول بأن المراد جعلنا المسوخ عقوبة لأجل ذنوبهم المتقدمة على المسوخة والمتأخرة عنها يستدعى بقاءهم مكلفين بعد المسوخ ولا يظهر ذلك إلا على قول مجاهد ، وحمل الذنوب التى بعد المسوخة - على السيئات الباقية آثارها - ليس بشئ - كالأخفى ، وقول أى العالية - إن المراد (بما بين يديها) ماضى من الذنوب ، و(ما خلفها) من يأتى بعد ، والمعنى فجعلناها عقوبة لما مضى من ذنوبهم ؛ وعبرة لمن بعدهم - منقطع من القول جداً لمزيد ما فيه من تفكيك النظم والتكلف ﴿ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ٦٦ ﴾ الموعظة ما يذكر مما يلين القلب - ثواباً كان أو عقاباً - والمراد (بالمؤمنين) ما يعم كل متق من كل أمة - وإليه ذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - وقيل : من أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : منهم ، ويحتمل أنهم اتعظوا بذلك وخافوا عن ارتكاب الشهوات ، وجعل يوماً من أيام الأسبوع ويحتمل أنهم وعظ بعضهم بعضاً بهذه الواقعة ، وحظ العارف من هذه القصة أن يعرف أن الله سبحانه وتعالى خلق الناس لعبادته وجعلهم بحيث لو أهملوا وتركوا دخلوا بينهم وبين طباعهم لتوغلوا وانهمكوا فى اللذات الجسمانية والغواشى الظلمانية لضرورتهم لها واعتيادهم من الطفولية عليها

والنفس كالطفل إن تهمله شب على حب الرضاع وإن تفضطه ينفطم

فوضع الله تعالى العبادات ، وفرض عليهم تكرارها فى الأوقات المعينة ليزول عنهم بها درن الطباع المتراكم فى أوقات الغفلات وظلمة الشواغل العارضة فى أزمنة ارتكاب الشهوات ، وجعل يوماً من أيام الأسبوع مخصوصاً للاجتماع على العبادة وإزالة وحشة التفرقة ودفع ظلمة الاشتغال بالأمور الدنيوية ، فوضع (السبت) لليهود لأن عالم الحس الذى إليه دعوة اليهود هو آخر العوالم (والسبت) آخر الأسبوع ، والاحد للتصارى لأن عالم العقل الذى إليه دعوتهم أول العوالم ، ويوم الاحد أول الأسبوع ، والجمعة للمسلمين لأنه يوم الجمع - والختم - فهو أوفق بهم وأليق بحالهم - فمن لم يراع هذه الأوضاع والمراقبات أصلاً - زال نور استعدادده ، وطفئ مصباح فؤاده ، ومسوخ كما مسخ أصحاب السبت ، ومن غلب عليه وصف من أوصاف الحيوانات ورسخ فيه بحيث أزال استعدادده ، وتمكن فى طباعه ، وصار صورة ذاتية له كالماء الذى منبعه معدن الكبريت مثلاً أطلق عليه اسم

ذلك الحيوان حتى كأن صار طباعه طباعه ، ونفسه نفسه ، فليجهد المرء على حفظ إنسانيته ، وتدير صحته بشراب الادوية الشرعية والمعاجين الحكيمة ، وليبحث نفسه بالمواعظ الوعدية والوعيدية هي النفس إن تهمل تلازم خساسة وإن تنبعث نحو الفضائل تلهج

(وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً) بيان نوع من مساوئهم من غير تعديد النعم وصح العطف لأن ذكر النعم سابقاً كان مشتملاً على ذكر المساوى أيضاً من المخالفة للأنبياء والتكذيب لهم وغير ذلك ، وقد يقال : هو على نمط ما تقدم ، لأن الذبح نعمة دنيوية لرفعة التشاجر بين الفريقين ، وأخرى لكونه معجزة لموسى عليه السلام . وكأن مولانا الامام الرازى خفي عليه ذلك فقال : إنه تعالى لما عدد وجوه إنعامه عليهم أولاً ختم ذلك بشرح بعض ما وجه إليهم من التشديدات ، وجعل النوع الثاني ما أشارت إليه هذه الآية وليس بالبعيد . (وَأَوَّلُ الْقَصَةِ) قوله تعالى : (وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا) الخ ، وكان الظاهر أن يقال قال موسى إذ قتل قتيل توزع في قاتله . إن الله يأمر بذبج بقرة هي كذا وكذا ، وأن يضرب ببعضها ذلك القتيل ويخبر بقاتله فيكون كيت وكيت إلا أنه فك بعضها وقدم لاستقلاله بنوع من مساوئهم التي قصد نعيها عليهم ، وهو الاستهزاء بالامر والاستقصاء في السؤال ، وترك المصارعة إلى الامثال ، ولو أجرى على النظم لكانت قصة واحدة . ولذهبت تثنية التقرير ، وقد وقع في النظم من فك التركيب والترتيب ما يضاويه في بعض القصص ، وهو من المقلوب المقبول لضمنه نكتاً وفوائد ، وقيل : إنه يجوز أن يكون ترتيب نزولها على موسى عليه السلام على حسب تلاتها بأن يأمرهم الله تعالى - بذبج البقرة - ثم يقع القتل فيؤمرؤ بضرب بعضها - لكن المشهور خلافه - والقصة أنه عمد إخوان من بنى إسرائيل إلى ابن عم لها - أخى أبيهما - فقتلاه ليرثا ماله وطرحاه على باب محلهم ثم جاءا يطلبان بدمه فأمر الله تعالى بذبج بقرة وضربه ببعضها ليحيا ، ويخبر بقاتله ، وقيل : كان القاتل أخا القتيل ، وقيل : ابن أخيه ولا وارث له غيره فلطال عليه عمره قتله ليرثه ، وقيل : إنه كان تحت رجل يقال له عاميل - بنت عم لا مثل لها في بنى إسرائيل في الحسن والجمال فقتله ذو قرابة له ليسكحها فكان ما كان ، وقرأ الجمهور - يأمركم - بضم الراء ، وعن أبي عمرو ، السكون ، والاختلاس - وإبدال الهمزة ألفاً ، و(أن) تذبحوا في موضع المفعول الثاني لآمر ، وهو على إسقاط حرف الجر - أي بأن تذبحوا (قَالُوا اتَّخَذْنَا هُزْوَاً) استئناف وقع جواباً عما ينساق إليه الكلام كأنه قيل : فإذا صنعوا هل سارعوا إلى الامثال أم لا ؟ فأجيب بذلك ، والانتخاذ كالصير ، والجعل يتعدى الى مفعولين أصلهما المبتدأ والخبر ، و(هزواً) مفعوله الثاني ولكونه مصدرأ لا يصلح أن يكون مفعولاً ثانياً لأنه خبر المبتدأ في الحقيقة وهو اسم ذات هنا فيقدر مضاف - كمكان ، أو أهل - أو يجعل بمعنى المهزوء به كقوله تعالى : (أحل لكم صيد البحر) أي مصيده أو يجعل الفات نفس المعنى مبالغة كرجل عدل ، وقد قالوا ذلك إما بعد أن أمرهم موسى عليه السلام بذبج بقرة دون ذكر الاحياء بضربها ، وإما بعد أن أمرهم وذكر لهم استبعاد ما قاله واستخفافاً به كما يدل عليه الاستفهام إذ المعنى أتسخر بنا فان جوابك لا يطابق سؤالنا ولا يليق ، وأين مانحن فيه مما أنت آمر به . ولا يأتي ذلك انقيادهم له لأنه بعد العلم بأنه جد وعزيمة ، ومن هنا قال بعضهم : إن إجابتهم نبيهم - حين أخبرهم عن أمر الله تعالى بأن يذبحوا بقرة بذلك - دليل على سوء اعتقادهم بنبيهم وتكذيبهم له

إذ لو علموا أن ذلك إخبار صحيح عن الله تعالى لما استفهوا هذا الاستفهام . ولا كانوا أجابوا هذا الجواب ، فهم قد كفروا بموسى عليه السلام . ومن الناس من قال : كانوا مؤمنين مصدقين ولكن جرى هذا على نحو ما هم عليه من غاظ الطبع والجفاء والمعصية ، والعذر لهم أنهم لما طلبوا من موسى عليه السلام تعيين القاتل فقال ما قال ورأوا ما بين السؤال والجواب توهموا أنه عليه السلام داعبهم ، أو ظنوا أن ذلك يجري مجرى الاستهزاء ، فأجابوا بما أجابوا ، وقيل : استفهموا على سبيل الاسترشاد - لأعلى وجه الإنكار والعناد - وقرأ عاصم وابن محيصن (يتخذنا) - بالياء - على أن الضمير لله تعالى . وقرأ حمزة وإسماعيل عن نافع (هزأ) بالاسكان ، وحفص عن عاصم - بالضم وقلب الهمزة واواً - ، والباقون - بالضم والهمزة - والكل لغات فيه .

﴿ قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ٦٧ ﴾ أى من أن أعد في عدادهم ، والجهل - كما قال الراغب - له معان ، عدم العلم ، واعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه ، وفعل الشيء بخلاف ما حقه أن يفعل - سواء اعتقديه اعتقاداً صحيحاً أو فاسداً - وهذا الأخير هو المراد هنا ، وقد نفاه عليه السلام عن نفسه قصداً إلى نفي ملزومه الذى رى به - وهو الاستهزاء على طريق الكناية - وأخرج ذلك في صورة الاستعارة استفظاعاً له - إذ الهزء - فى مقام الارشاد كاد يكون كفراً وما يجري مجراه ، ووقوعه فى مقام الاحتقار والتهكم مثل (فبشرهم بعذاب أليم) سائغ شائع - وفرق بين المقامين - وذكر بعضهم أن الاستعاذة بالله تعالى من ذلك من باب الأدب والتواضع معه سبحانه كما فى قوله تعالى : (وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين) لأن الأنبياء معصومون عن مثل ذلك ، والاول أولى - وهو المعروف من إيراد الاستعاذة فى أثناء الكلام - والفرق بين - الهزء والمزح - ظاهر فلا ينافى وقوعه من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أحياناً كما لا يخفى .

﴿ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ ﴾ أى سل لأجلنا (ربك) - الذى عودك ما عودك - يظهر (لنا) ما حالها وصفتها ، فالسؤال فى الحقيقة عن الصفة ، لأن الماهية ومسمى الاسم معلومان - ولأثالث لها - لتستعمل (ما) فيه ، أما إذا أريد بقرة معينة فظاهر لأنه استفسار لبيان المجهل - وإلا فليكان التعجب - وتوهم أن مثل هذه البقرة لا تكون إلا معينة ، والجواب ﴿ على الاول ﴾ بيان ﴿ وعلى الثانى ﴾ نسخ وتشديد ، وهكذا الحال فيما سأتى من السؤال والجواب . وكان مقتضى الظاهر ﴿ على الاول ﴾ أى لأنها للسؤال عن المميز وصفاً كان أوداياه ﴿ وعلى الثانى ﴾ كيف ؟ لأنها موضوعة للسؤال عن الحال ، و (ما) وإن سئل بها عن الوصف لكنه على سبيل الدور ، وهو إما مجاز أو اشتراك - كما صرح به فى المفتاح - والغالب السؤال بها عن الجنس - فإن أجريت هنا على الاستعمال الغالب نزل مجهول الصفة لكونه على صفة لم يوجد عاينها جنسه - وهو إحياء الميت بضرب بعضه - منزلة مجهول الحقيقة فيكون سؤالاً عن الجنس تنزيلاً ، وعن الصفة حقيقة . وإن أجريت على النادر لم يحتج إلى التنزيل المذكور ، والقول إنه يمكن أن يجعل (ما هى) على حذف مضاف - أى ما حالها ؟ - فيكون سؤالاً عن نوع حال تفرع عليه هذه الخاصية - على بعده - خال عن الطاقة اللائقة بشأن الكتاب العزيز . و (ما) استفهامية خبر مقدم ل (هى) والجملة فى موضع نصب (بـ) (يبين) لأنه معلق عنها ، وجاز فيه ذلك لشبهه بأفعال القلوب ، والمعنى (يبين لنا) جواب هذا السؤال ﴿ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بُكْرٌ ﴾ الفارض اسم للسنة التى انقطعت ولادتها من الكبر ، والفعل - فرضت - بفتح الراء وضمها - ويقال لكل ما قدم

وطال أمره (فارض) ومنه قوله :

يارب ذى ضغن على (فارض) له قروء كقروء الخائض

وكأن المسنة سميت - فارضا - لأنها - فرضت - سنّها أى قطعتمها وبلغت آخرها - و - البكر - اسم للصغيرة - وزاد بعضهم - التى لم تلد من الصغر - وقال ابن قتيبة : هى التى ولدت ولداً واحداً - والبكر من النساء التى لم يمسهما الرجال - وقيل : (١) هى التى لم تحمل ، والبكر من الأولاد الأول ، ومن الحاجات الأولى - والبكر - بفتح الباء - الفتى من الأبل - والآثى - بكرة - وأصله من التقدم فى الزمان ، ومنه - البكرة والبا كورة - والاسمان صفة (بقرة) ولم يؤت - بالهاء - لأنهما اسمان لما ذكر ، واعترضت (لا) بين الصفة والموصوف وكررت لوجوب تكريرها مع الخبر والنعت والحال إلا فى الضرورة خلافاً للبرد وابن كيسان كقوله :

قهزت العدا (لأستعينا) بعصبة ولكن بأنواع الخدائع والمكر

ومن جعل ذلك من الوصف بالجل فقدر مبتدأ أى لاهى (فارض ولا بكر) فقد أبعد ، إذ الأصل الوصف بالمفرد ، والأصل أيضاً أن لا حذف ، وذكر (يقول) للإشارة إلى أنه من عند الله تعالى لا من عند نفسه ■

((عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ)) أى متوسطة السن ■ وقيل : هى التى ولدت بطناً أو بطنين ، وقيل : مرة بعد مرة ويجمع على فعل كقوله :

طوال مثل أعناق الهوادى نواعم بين أبكار (وعون)

ويجوز ضم عين الكلمة فى الشعر ، وفائدة هذا بعد (لأفارض ولا بكر) نفي أن تكون عجلاً أو جنيناً ، وأراد من ذلك ما ذكر من الوصفين السابقين وبهذا صح الأفراد وإضافة (بين) إليه فانه لا يضاف إلا إلى متعدد وكون الكلام مما حذف منه المعطوف لدلالة المعنى عليه والتقدير عوان بين ذلك وهذا أى - الفارض والبكر - فيكون نظير قوله :

فما كان بين الخير لو جاء سالماً أبو حجر (إلا ليال) قلائل

حيث أراد بين الخير وباعثه تكلف مستغنى عنه بما ذكر (١) . واختار السجاوندى أن المراد فى وسط زمان الصلاح للعوان واعتداله تقول : سافرت إلى الروم ووظفت بين ذلك ، فالشار إلى عوان وارتضاه بعض المحققين مدعياً أنه أولى لثلاث يفوت معنى بين ذلك لأن أهل اللغة قالوا : بقرة عوان (لأفارض ولا بكر) وعلى الشائع ربما يحتاج الأمر إلى تجريد كمال لا يخفى ، ثم إن عود الضمائر المذكورة فى السؤال والجواب وإجراء تلك الصفات على بقرة يدل على أن المراد بها معينة لأن الأول يدل على أن الكلام فى البقرة المأمور بذبحها ، والثانى يفيد أن المقصد تعيينها وإزالة إبهامها بتلك الصفات كما هو شأن الصفة لأنها تكاليف متغايرة بخلاف ما إذا ذكر تلك الصفات بدون الإجراء ■ وقيل : (إنها لأفارض ولا بكر) فانه يحتمل أن يكون المقصود منه تبديل الحكم السابق ، والقول : - بأنهم لما تعجبوا من بقرة مية يضرب ببعضها ميت فيحيا ظنوها معينة خارجة عما عليه الجنس فساءلوا عن حالها وصفتها فوقعت الضمائر لمعينة باعتقادهم فعينت تشديداً عليهم وإن لم يكن المراد منها أول الأمر معينة - ليس بشيء لانه حينئذ لم تكن الضمائر عائدة إلى ما أمروا بذبحها بل ما اعتقدوها ، والظاهر خلافه واللازم على هذا تأخير البيان عن وقت الخطاب وليس بممتنع والممتنع تأخيرها عن وقت الحاجة الا عند من (٢) يجوز

(١) القائل ابن قتيبة اه منه (٢) فيه لطافة اه منه (٣) واليه ذهب أكثر الحنفية وبعض الشافعية اه منه

التكليف بالحال وليس بلام إذ لا دليل على أن الأمر هنا للفور حتى يتوهم ذلك ومن الناس من أنكروا ذلك وادعوا أن المراد بها بقرة من نوع البقر بلا تعيين وكان يحصل الامتثال لو ذبحوا أى بقرة كانت إلا أنها انقلبت مخصوصة بسؤالهم - وإليه ذهب جماعة من أهل التفسير - وتمسكوا بظاهر اللفظ فانه مطلق فيترك على إطلاقه مع ما أخرجه ابن جرير بسند صحيح عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما موقوفاً لو ذبحوا أى بقرة أرادوا لأجزأتهم وإن شددوا على أنفسهم فشدد الله تعالى عليهم، وأخرجه سعيد بن منصور في سننه عن عكرمة مرفوعاً مرسلاً وبأنه لو كانت معينة لما عنفهم على التماذى وزجرهم عن المراجعة إلى السؤال، واللازم حينئذ النسخ قبل الفعل بناءً على مذهب من يقول الزيادة على الكتاب نسخ كجماهير الحنفية القائلين بأن الأمر المطلق يتضمن التخيير وهو حكم شرعى والتقييد يرفعه وهو جائز بل واقع كما في حديث فرض الصلاة ليلة المعراج، والممتنع النسخ قبل التمكن من الاعتقاد بالاتفاق لانه بدء وقبل التمكن من الفعل عند المعتزلة وليس بلام - على ما قيل - على أنه قيل : يمكن أن يقال: ليس ذلك بنسخ لان البقرة المطلقة متناولة للبقرة المخصوصة وذبح البقرة المخصوصة ذبح للبقرة مطلقاً فهو امتثال للأمر الاول فلا يكون نسخاً، واعتراض على كون التخيير حكماً شرعياً بالخ بالمنع مستنداً بأن الأمر المطلق إنما يدل على إيجاب ماهية من حيث هى بلا شرط لكن لما لم يتحقق إلا في ضمن فرد معين جاء التخيير عقلاً من غير دلالة النص عليه وإيجاب الشيء لا يقتضى إيجاب مقدمته العقلية إذ المراد بالوجوب الوجوب الشرعى، ومن الجائز أن يعاقب المكلف على ترك ما يشمله مقدمة عقلية ولا يعاقب على ترك المقدمة، ونسب هذا الاعتراض لمولانا القاضى في منهياته - وفيه تأمل - وذكر بعض المحققين أن تحقيق هذا المقام انه إن كان المراد بالبقرة المأمور بذبحها مطلق البقرة أى بقرة كانت فالنسخ جائز لان شرط النسخ التمكن من الاعتقاد وهو حاصل بلا ريب، وإن كان البقرة المعينة فلا يجوز النسخ لعدم التمكن من الاعتقاد حينئذ لانه إنما حصل بعد الاستفسار باختلاف العلماء في جواز النسخ وعدمه في هذا المقام من باب النزاع اللفظى فتدبر ﴿فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ﴾ أى من ذبح البقرة ولا تكرر السؤل ولا تعتنوا، وهذه الجملة يحتمل أن تكون من قول الله تعالى لهم « ويحتمل أن تكون من قول موسى عليه السلام حرضهم على امتثال ما أمروا به شفقة منه عليهم، و(ما) موصولة والعائد محذوف أى ما تؤمرونه بمعنى ما تؤمرون به، وقد شاع حذف الجار في هذا الفعل حتى لحق بالمتعدى إلى مفعولين فالمحذوف من أول الأمر هو المنصوب، وأجاز بعضهم أن تكون (ما) مصدرية أى فافعلوا أمركم - ويكون المصدر بمعنى المفعول كما في قوله تعالى : (والله خلقكم وما تعملون) على أحد الوجهين، وفيه بعد لأن ذلك في الحاصل بالسبك قليل وإنما كثر في صيغة المصدر »

﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لُونَهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّظْرَيْنِ ۖ﴾
إسناد البيان في كل مرة إلى الله عز وجل لاظهار كمال المساعدة في إجابة مسئولهم وصيغة الاستقبال لاستحضار الصورة - والفقوع - أشد ما يكون من الصفرة وأبلغه والموصف به للتأكيد - كأمس الدابر - وكذا في قولهم أبيض ناصع، وأسود حالك، وأحمر قان، وأخضر ناضر، و(لونها) مرفوع (فاقع) ولم يكتف بقوله صفراء فاقعة لانه أراد تأكيد نسبة الصفرة لحكم عليها أنها صفراء ثم حكم على اللون أنه شديد الصفرة فابتدأ أولاً بوصف البقرة بالصفرة ثم أكد ذلك بوصف اللون بها فكأنه قال: هى صفراء ولونها شديد الصفرة « وعن الحسن سوداء

شديدة السواد ولا يخفى أنه خلاف الظاهر لأن الصفرة - وإن استعملها العرب بهذا المعنى - نادر أكمأطلقوا الاسود على الاخضر لكنه في الابل خاصة على ما قيل في قوله تعالى : (جملة صفر) لأن سواد الابل تشوبه صفرة وتأكيده بالفقوع ينفيه لأنه من وصف الصفرة في المشهور، نعم ذكر في اللمع أنه يقال: أصفر فاقع ، وأحمر فاقع، ويقال : في الالوان كلها فاقع وناصع إذا أخلصت فعليه لا يرد ما ذكر، ومن الناس من قال: إن الصفرة - استعيرت هنا للسواد، وكذا فاقع لشديد السواد وهو ترشيح ويجعل سواده من جهة البريق واللمعان - وليس بشيء، وجوز بعضهم أن يكون (لونها) مبتدأ وخبره إما (فاقع) أو الجملة بعده، والتأنيث على أحد معنيين، أحدهما لكونه أضيف إلى مؤنث كما قالوا : ذهبت بعض أصابعه، والثاني أنه يراد به المؤنث إذ هو الصفرة فكأنه قال: صفرتها (تسر الناظرين) ولا يخفى بعد ذلك . - والسرور - أصله لذة في القلب عند حصول نفع أو توقعه أو رؤية أمر معجب رائق، وأما نفسه فانشراح مستبطن فيه - وبين السرور، والحبور، والفرح - تقارب لكن السرور هو الخالص المنكتم سمي بذلك اعتباراً بالاسرار ، والحبور ما يرى خبره - أي أثره - في ظاهر البشرة وهما يستعملان في المحمود . وأما الفرح فما يحصل بطراً وأشراً ولذلك كثيراً ما يذم كما قال تعالى : (إن الله لا يحب الفرحين) والمراد به هنا عند بعض الاعجاب مجازاً للزومه له غالباً ، والجملة صفة البقرة أي تعجب الناظرين اليها . وجهور المفسرين يشيرون إلى أن الصفرة من الالوان السارة ولهذا كان على كرم الله تعالى وجهه يرغب في النعال الصفر ويقول من لبس نعلاً أصفر قل همه، ونهى ابن الزبير . ويحيى بن أبي كثير عن لباس النعال السود لأنها تغم ، وقرئ - يسر - بالياء فيجتمل أن يكون (لونها) مبتدأ - ويسر - خبره ويكون (فاقع) صفة تابعة لصفراء على حد قوله :

وإني لأسقى الشرب (صفراء فاقعا) كأن ذكي المسك فيها يفتق

إلا أنه قليل حتى قيل : بابه الشعر ، ويحتمل أن يكون لونها فاعلاً (فاقع) و - يسر - إخبار مستأنف ■
﴿ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ ﴾ إعادة للسؤال عن الحال والصفة لالرد الجواب الأول - بأنه غير مطابق وأن السؤال باق على حاله - بل لطلب الكشف الزائد على ما حصل وإظهار أنه لم يحصل البيان التام ■
﴿ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَبَهَ عَلَيْنَا ﴾ تعليل لقوله تعالى : (ادع) كما في قوله تعالى : (صل عليهم إن صلاتك سكن لهم) وهو اعتذار لتكرير السؤال أي إن البقر الموصوف بما ذكر كثير فاشتبه علينا، والتشابه مشهور في البقر ، وفي الحديث «فتن كوجوه البقر» أي يشبه بعضها بعضاً، وقرأ يحيى . وعكرمة - والباقران الباقر - وهو اسم لجماعة البقر، والباقر اسم جنس جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء ومثله يجوز تذكيره وتأنيثه - كنخل منقعر ، والنخل باسقات - وجمعه أبقر، ويقال فيه : يبقور وجمعه به أقر، وفي البحر إنما سمي هذا الحيوان بذلك لأنه يبقر الأرض أي يشقها للحرث، وقرأ الحسن (تشابه) بضم الهاء جعله مضارعاً محذوف التاء وماضيه (تشابه) وفيه ضمير يعود على البقر على أنه مؤنث، والاعرج كذلك إلا أنه شدد الشين، والاصل - تتشابه - فأدغم، وقرئ - تشبه - بتشديد الشين - على صيغة المؤنث من المضارع المعلوم، ويشبه بالياء والتشديد على صيغة المضارع المعلوم أيضاً، وابن مسعود - يشابه - بالياء والتشديد جعله مضارعاً من تفاعل لكنه أدغم التاء في الشين، وقرئ - مشتهبه، ومتشبه، ويتشابه - والاعمش - متشابه، ومتشابهة - وقرئ - تشابهت - بالتخفيف، وفي مصحف أبي - بالتشديد، واستشكل بان التاء لا تدغم إلا في المضارع، وليس في زنة الافعال فعل ماض على تفاعل بتشديد الفاء ووجه بأن أصله

- إن البقرة تشابهت - فالتاء الاولى من البقرة؛ والثانية من الفعل فلما اجتمع مثلان أدغم نحو- الشجرة تمايلت- إلا أن جعل التشابه في بقرة ركيك ، والأهون القول بعدم ثبوت هذه القراءة فان دون تصحيحها على وجه وجيه خرب القناد، ويشكل أيضاً - تشابه - من غير تأنيث لأنه كان يجب ثبوت علامته إلا أن يقال : إنه على حد قوله * ولا أرض أبقل إبقالها * وابن كيسان يجوز في السعة ﴿ وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ٧٠ ﴾ أي إلى عين البقرة المأمور بذبحها، أو لما خفي من أمر القاتل ، أو إلى الحكمة التي من أجلها أمرنا، وقد أخرج ابن جرير عن ابن عباس - مرفوعاً معضلاً - وسعيد عن عكرمة - مرفوعاً مرسلًا - وابن أبي حاتم عن أبي هريرة - مرفوعاً موصولاً - أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « لو لم يستثنوا لما تبينت لهم آخر الابد » واحتج بالآية على أن الحوادث بإرادة الله تعالى حيث علق فيها حكاية وجود الاهتداء الذي هو من جملة الحوادث بتعلق المشيئة وهي نفس الارادة وماقصه الله تعالى في كتابه من غير نكير فهو حجة على ما عرف في محله * وهذا مبني على القول بترادف المشيئة والارادة * وفيه خلاف وأن كون ما ذكر بالارادة مستلزم لكون جميع الحوادث بها- وفيه نظر- واحتج أيضاً بها على أن الامر قد ينفك عن الارادة وليس هو الارادة كما يقوله المعتزلة لأنه تعالى لما أمرهم بالذبح فقد أراد اهتداءهم في هذه الواقعة فلا يكون لقوله : إن شاء الله الدال على الشك وعدم تحقق الاهتداء فائدة بخلاف ما إذا قلنا : إنه تعالى قد يأمر بما لا يريد * والقول بأنه يجوز أن يكون أولئك معتقدين على خلاف الواقع للانفساك ، أو يكون مبنيًا على ترددهم في كون الامر منه تعالى يدفعه التقرير إلا أنه يرد أن الاحتجاج إنما يتم لو كان معنى (لمهتدون) الاهتداء إلى المراد بالامر أما لو كان المراد إن شاء الله اهتداءنا في أمر ما - لكننا مهتدين فلا إلا أنه خلاف الظاهر كقول بأن اللازم أن يكون المأمور به وهو الذبح مراداً ولا يلزمه الاهتداء إذ يجوز أن يكون لتلك الارادة حكمة أخرى بل هذا أبعد بعيد ، والمعتزلة والكرامية يحتجون بالآية على حدوث إرادته تعالى بناء على أنها والمشيئة سواء لأن كلمة (إن) دالة على حصول الشرط في الاستقبال وقد تعلق الاهتداء الحادث بها ، ويحاج بأن التعليق باعتبار التعلق فاللازم حدوث التعلق ولا يلزمه حدوث نفس الصفة وتوسط الشرط بين اسم (إن) وخبرها لتوافق رءوس الآي، وجاء خبر (إن) اسماً لأنه أدل على الثبوت وعلى أن الهداية حاصلة لهم وللاعتناء بذلك أكد الكلام * ﴿ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولَ ﴾ صفة (بقرة) وهو من الوصف بالمفرد ، ومن قال : هو من الوصف بالجملة ، وأن التقدير لا هي ذلول فقد أبعد عن الصواب ، و(لا) بمعنى غير ، وهو اسم على ما صرح به السخاوي وغيره - لكن لكونها في صورة الحرف ظهر إعرابها فيما بعدها، ويحتمل أن تكون حرفاً - كالـ التي بمعنى غير في مثل قوله تعالى : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) - والذلول - الريض الذي زالت صعوبته يقال : دابة ذلول بينة الذل بالكسر ، ورجل ذلول بين الذل بالضم ﴿ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ ﴾ (لا) صلة لازمة لوجوب التكرار في هذه الصورة وهي مفيدة للتصريح بعموم النفي إذ بدونها يحتمل أن يكون لنفي الاجتماع ، ولذا تسمى المذكرة - والاثارة - قلب الأرض للزراعة من أثرته إذا هيجهت * و(الحرث) الأرض المهيأة للزراعة أو هو شق الأرض ليذر فيها، ويطلق على ما حرث وزرع، وعلى نفس الزرع أيضاً، والفعلان صفتا (ذلول) والصفة يجوز وصفها على ما ارتضاه بعض النحاة وصرح به السمين والفعل الاول داخل في حيز النفي والمقصود نفى إثارتها الأرض - أي لا تثير الأرض - فتدل فهو من باب

على لاجب لا يهتدى بمناره ففيه نفي للأصل والفرع معاً، وانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم، قال الحسن: كانت هذه البقرة وحشية ولهذا وصفت بأنها (لا تثير الأرض) الخ، وذهب قوم إلى أن تثير مثبت لفظاً ومعنى، وأنه أثبت للبقرة أنها تثير الأرض وتحريثها ونفي عنها سقى الحرث، ورد بأن ما كان يحترث لا ينتفى عنه كونه ذلولاً، وقال بعض: المراد إنها تثير الأرض بغير الحرث بطراً ومرحاً، ومن عادة البقر إذا بطرت تضرب بقرونها وأظلافها فتثير تراب الأرض. فيكون هذا من تمام قوله (لا ذلول) لأن وصفها بالمرح، والبطر دليل على ذلك وليس عندي بالبعيد. وذهب بعضهم إلى الكواشي إلى أن جملة (تثير) في محل نصب على الحال، قال ابن عطية: ولا يجوز ذلك لأنها من نكرة، واعتراض بأنه إن أراد بالنكرة بقرة فقد وصفت، والحال من النكرة الموصوفة جائزة جواز أحسن، وإن أراد بها (لا ذلول) فذهب سيويه جواز مجيء الحال من النكرة، وإن لم توصف، وقد صرح بذلك في مواضع من كتابه اللهم إلا أن يقال: إنه تبع الجمهور في ذلك. وهم على المنع. وجعل الجملة حالا من الضمير المستكن في ذلول أي (لا ذلول) في حال إثارتها ليس بشيء، وقرأ أبو عبد الرحمن السلمي: (لا ذلول) بالفتح (لا) للتبرئة، والخبر محذوف أي هناك، والمراد مكان وجدت هي فيه، والجملة صفة ذلول، وهو نفي لأن توصف بالذل، ويقال: هي ذلول بطريق الكناية لأنه لو كان في مكان البقرة لكانت موصوفة به ضرورة اقتضاء الصفة للوصوف، فلما لم يكن في مكانها لم تكن موصوفة به، فهذا كقولهم محل - فلان - مظنة الجود والكرم، وهذا أولى بما قيل: (إن تثير) خبر (لا) والجملة معترضة بين الصفة والموصوف لأنه أبلغ كما لا يخفى، وبعضهم خرج القراءة على البناء نظراً إلى صورة (لا) كما في كنت بلا مال - بالفتح، وليس بشيء لأن ذلك مقصور على مورد السماع، وليس بقياسي على ما يشعر به كلام الرضى (١) وقرئ (تسقى) بضم حرف المضارعة من أسقى بمعنى سقى، وبعض فرق بينهما بأن سقى لنفسه وأسقى لغيره كاشيته وأرضه.

(مُسَمَّاةٌ لَاشِيَةً فِيهَا) أي سلبها الله تعالى من العيوب قاله ابن عباس، أو أعفاها أهلها من سائر أنواع الاستعمال قاله الحسن، أو مطهرة من الحرام لا غصب فيها ولا سرقة قاله عطاء. أو أخلص لونها من الشبات قاله مجاهد، والاولى ما ذهب إليه ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لأن المطلق ينصرف إلى الكامل ولكونه تأسيساً وعلى آخر الأقوال يكون (لاشية فيها) أي لالون فيها يخالف لونها تأكيذاً والتضعيف هنا للنقل والتعدي، وهم غير واحد فزعم أنه للمبالغة، و- الشية - مصدر وشيت الثوب أشيه وشياً إذا زينته بخطوط مختلفة الألوان خذف فاؤه - كعدة وزت - ومنه الواشي للنمام، قيل: ولا يقال له: واش حتى يغير كلامه ويزينه، ويقال: ثور أشية، وفرس أباق، وكبش أخرج، وتيس أبرق، وغراب أبقع - كل ذلك بمعنى البلقة - وفي البحر ليس الأشيه في قولهم: ثور أشيه للذي فيه بلق مأخوذاً من الشيه لاختلاف المادتين، و- شية - اسم (لا) و(فيها) خبره.

(قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ جُنْتُ بِالْحَقِّ) أي أظهرت حقيقة ما أمرنا به فالحق هنا بمعنى الحقيقة، وقيل: بمعنى الأمر المقضى أو اللازم؛ وقيل: بمعنى القول المطابق للواقع ولم يريدوا أن ماسبق لم يكن حقاً بل أرادوا أنه لم يظهر الحق به كإل الظهور فلم يجيء بالحق بل أو ما إليه فعلى هذه الأقوال لم يكفروا بهذا القول، وأجراه قتادة على ظاهره وجعله - متضمناً أن ما جئت به من قبل - كان باطلاً فقال: إنهم كفروا بهذا القول، والاولى عدم الكفار (و الآن)

ظرف زمان لازم البناء على الفتح ولا يجوز تجريده من -أل- واستعماله على خلافه لحن، وهي تقتضى الحال وتخلص المضارع له غالباً، وقد جاءت حيث لا يمكن أن تكون له نحو (فالآن باشر وهن) إذ الأمر نص في الاستقبال، وادعى بعضهم إعرابها لقوله: كأنهما الآن لم يتغيرا. يريد من الآن جره وهو يشمل البناء على الكسر، و(أل) فيها للحضور عند بعض، وزائدة عند آخرين، وبنيت لتضمنها معنى الإشارة، أو لتضمنها معنى -أل- التعريفية - كسحر - وقرئ -آلآن بالمد على الاستفهام التقريرى إشارة إلى استبطائه وانتظارهم له.

وقرأ نافع بحذف الهمزة وإلقاء حركتها على اللام وعنه روايتان حذفوا (قالوا) وإثباتها (فَذَبَّجُوا) أى فطلبوا هذه البقرة الجامعة للأوصاف السابقة وحصلوها (فَذَبَّجُوا) فالقاء فصيحة عاطفة على محذوف إذ لا يترتب الذبح على مجرد الأمر بالذبح، ويان صفتها وحذف لدلالة الذبح عليه، وتحصيلها كان باشتراطها من الشاب البار بأبويه كما تظاهرت عليه أقوال أكثر المفسرين والقصة مشهورة، وقيل: - كانت وحشية فأخذوها، وقيل: لم تكن من بقر الدنيا بل أنزلها الله تعالى من السماء - وهو قول هابط إلى تخوم الأرض، قيل: ووجه الحكمة في جعل البقرة آلة دون غيرها من البهائم أنهم كانوا يعبدون البقر والعجاجيل وحب ذلك في قلوبهم، لقوله تعالى: (وأشربوا في قلوبهم العجل) ثم بعد ما تابوا أراد الله تعالى أن يمتحنهم بذبح ما حجب إليهم ليكون حقيقة لتوبتهم. وقيل: - ولعله ألطف وأولى - إن الحكمة في هذا الأمر إظهار توبيخهم في عبادة العجل بأنكم كيف عبدتم ما هو في صورة البقرة مع أن الطبع لا يقبل أن يخلق الله تعالى فيه خاصية يحيا بها ميت بمعجزة نبي؟ وكيف قبلتم قول السامري إنه إلهكم وما أنتم لا تقبلون قول الله سبحانه: إنه يحيا بضرب لحمه منه الميت سبحانه الله تعالى! وهذا الخرق العظيم (وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ٧١) كنى على الذبح بالفعل أى - وما كادوا يذبحون - واحتمال أن يكون المراد (وما كادوا يفعلون) ما أمروا به بعد الذبح من ضرب بعضها على الميت بعيد، و - كاد - موضوعة لدنو الخبر حصولاً ولا يكون خبرها في المشهور إلا مضارعا دالا على الحال لتأكيد القرب، واختلف فيها قليل: هي في الإثبات نفي وفي النفي إثبات، فعنى - كاد زيد يخرج - قارب ولم يخرج وهو فاسد لأن معناها مقارنة الخروج، وأما عدمه فأمر عقل خارج عن المدلول ولو صح ما قاله لكان قارب ونحوه كذلك ولم يقل به أحد، وقيل: هي في الإثبات إثبات وفي النفي إثبات وفي المستقبل على قياس الأفعال. وتمسك القائل بهذه الآية لأنه لو كان معنى (وما كادوا) هنا نفياً للفعل عنهم لناقض قوله تعالى: (فَذَبَّجُوا) حيث دل على ثبوت الفعل لهم والحق إنها في الإثبات والنفي كسائر الأفعال، فثبتها لإثبات القرب، ومنفيها لنفيها، والإثبات في الآية محمولان على اختلاف الوقتين أو الاعتبارين فلا تناقض إذ من شرطه اتحاد الزمان والاعتبار، والمعنى أنهم ما قاربوا ذبحها حتى انقطعت تعملاتهم فذبحوا كالمجبأ أو فذبحوها اثتاراً (وما كادوا) من الذبح خوفاً من الفضيحة أو استمقلاً لعلوا ثمنها حيث روى أنهم اشتروها بملء جلدها ذهباً، وكانت البقرة إذ ذاك بثلاثة دنانير! واستشكل القول باختلاف الوقتين بأن الجملة حال من فاعل (فَذَبَّجُوا) فيجب مقارنة مضمونها لمضمون العامل، والجواب بأنهم صرحوا بأنه قد يقيد بالماضى فإن كان مثبتاً قرن - بقدر - لتقربه من الحال وإن كان منفيًا كما هنا - لم يقرن بها لأن الأصل استمرار النفي فيفيد المقاربة لا يجدى نفعا لأن عدم مقارنة الفعل لا يتصور مقارنتها له، ولهذا عول بعض المتأخرين في الجواب على أن (وما كادوا يفعلون) كناية عن تعسر الفعل وثقله عليهم وهو مستمر باق، وقد صرح في شرح التسهيل

أنه قد يقول القائل - لم يكذب يد يفعل - ومراده أنه فعل بعسر لا بسهولة وهو خلاف الظاهر الذي وضع له اللفظ فافهم ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا﴾ أي شخصاً أو ذا نفس، ونسبة القتل إلى المخاطبين لوجوده فيهم على طريقة العرب في نسبة الأشياء إلى القبيلة إذا وجد من بعضها ما يذم به أو يمدح، وقول بعضهم: - إنه لا يحسن إسناد فعل أو قول صدر عن البعض إلى الكل إلا إذا صدر عنه بمظاهرتهم أو رضا منهم - غير مسلم، نعم لا بد لاسناده إلى الكل من نكتة ما، ولعلها هنا الإشارة إلى أن الكل بحيث لا يبعد صدور القتل منهم لمزيد حرصهم وكثرة طمعهم وعظم جرأتهم

فهم كأصابع الكفين طبعاً وكل منهم طمع جسور

وقيل: إن القاتل جمع وهم ورثة المقتول، وقد روى أنهم اجتمعوا على قتله، ولهذا نسب القتل إلى الجمع ﴿فَادْرَأْتُمْ فِيهَا﴾ أصله تدارأتم من الدراء وهو الدفع فاجتمعت التاء والدال مع تقارب مخرجيهما وأرى دالاً دغام فقلبت التاء دالا وسكنت للدغام فاجتلبت همزة الوصل للتوصل إلى الابتداء بها، وهذا مطرد في كل فعل على تفاعل أو تفاعل فاعله - تاء أو طاء، أو ظاء، أو صاد، أو ضاد - والتدارؤ هنا إما مجاز عن الاختلاف والاختصاص، أو كناية عنه إذ المتخاصمان يدفع كل منهما الآخر، أو مستعمل في حقيقته أعني التدافع بأن طرح قتلها كل عن نفسه إلى صاحبه فكل منهما من حيث أنه مطروح عليه يدفع الآخر من حيث إنه طارح، وقيل: إن طرح القتل في نفسه نفس دفع صاحب - وكل من الطارحين دافع فطارحهما - تدافع. وقيل: إن كلا منهما يدفع الآخر عن البراءة إلى التهمة فإذا قال أحدهما: أنا بريء وأنت متهم يقول الآخر: بل أنت المتهم وأنا البريء، ولا يخفى أن ما ذكر على ما فيه بالمجاز أليق، ولهذا عد ذلك أبو حيان من المجاز، والضمير في (فيها) عائد على النفس، وقيل: على القتل المفهومة من الفعل، وقيل: على التهمة الدال عليها معنى الكلام، وقرأ أبو حيوة - فدارأتم - على الأصل، وقيل: قرأ هو وأبو السوار - فادرأتم - بغير ألف قبل الراء، وإن طائفة أخرى قرءوا - فدارأتم -

﴿وَاللَّهُ مَخْرُجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ٧٢﴾ أي مظهر لا محالة ما كنتم تكتُمونه من أمر القتل، والقاتل كما يشير إليه بناء الجملة الاسمية وبناء اسم الفاعل على المبتدأ المفيد لتأكيد الحكم وتقويه - وذلك بطريق التفضل عندنا - والوجوب عند المعتزلة وتقدير المتعلق خاصاً هو ما عليه الجمهور، وقيل: يجوز أن يكون عاماً في القتل وغيره، ويكون القتل من جملة أفراده، وفيه نظر إذ ليس كل ما كتموه عن الناس أظهره الله تعالى، وأعمل (مخرج) لأنه مستقبل بالنسبة للحكم الذي قبله، وهو التدارؤ - ومضيه الآن - لا يضر والجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل للدلالة على الاستمرار. وفي البحر - إن كان - للدلالة على تقدم الكتمان ■

﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضَهَا﴾ عطف على قوله تعالى: (فادارأتم) وما بينهما اعتراض يفيد أن كتمان القاتل لا ينفعه، وقيل: حال أي والحال أنكم تعلمون ذلك، والهاء في (اضربوه) عائد على النفس بناء على تكديرها إذ فيها التانيث - وهو الأشهر - والتذكير، أو على تاويل الشخص أو القتل، أو على أن الكلام على حذف مضاف أي ذا نفس، وبعد الحذف أقيم المضاف إليه مقامه، وقيل: الأظهر أن التذكير لتذكير المعنى، وإذا كان اللفظ مذكراً والمعنى مؤنثاً أو بالعكس فوجهان، وذكر هذا الضمير - مع سبق التانيث - تفناً أو تمييزاً بين هذا الضمير والضمير الذي بعده توضيحاً، والظاهر أن المراد بالبعض أي بعض كان إذ لا فائدة في تعيينه

ولم يرد به نقل صحيح - واختلف بم ضربه . فقيل : بلسانها أو باصغريها أو بفخذها اليمنى أو بذنبها أو بالعضوف (١) أو بالعظم الذي يليه أو بالبضعة التي بين الكتفين أو بالعجب أو بعظم من عظامها . ونقل أن الضرب كان على جيد القتيل ، وذلك قبل دفنه ، ومن قال : إنهم مكثوا في تطلبها أربعين سنة أو أنهم أمروا بطاها ولم تكن في صلب ولا رحم قال : إن الضرب على القبر بعد الدفن ، والأظهر أنه المباشر بالضرب لا القبر ، وفي بعض الآثار أنه قام وأوداجه تشخب دما ؛ فقال : قتلني ابن أخي . وفي رواية فلان وفلان لابني عمه ثم سقط ميتاً فأخذوا وقتلوا ما ورث قاتل بعد ذلك ، وفي بعض القصص أن القاتل حلف بالله تعالى ما قتلته فكذب بالحق بعد معاينته قال الماوردي : وإنما كان الضرب بميت لاحتيا في لئلا يلتبس على ذى شبهة أن الحياة إنما انقلبت إليه بما ضرب

به فلا زلة الشبهة وتأكد الحجة كان ذلك ﴿ كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ الْمُؤْتَى ﴾ جملة اعتراضية تفيد تحقق المشبه وتيقنه بتشبيه الموعود بالوجود ، والمماثلة في مطلق الأحياء ، وفي الكلام حذف دل على الجملة أى فضربه في ، والتكلم من الله تعالى مع من حضروا وقت الحياة - والكاف خطاب لكل من يصح أن يخاطب ويسمع هذا الكلام لأن أمر الأحياء عظيم يقتضى الاعتناء بشأنه أن يخاطب به كل من يصح منه الاستماع فيدخل فيه أولئك دخولا أولياء ، ويدل على ذلك قوله تعالى : (ويريمكم) الخ ولا بد على هذا من تقدير القول أى قلنا أو قلناهم كذلك ليرتبط الكلام بما قبله ، وقيل : حرف الخطاب مصروف إليهم ، وكان الظاهر كذلك على وفق ما بعده إلا أنه أفرد به بارادة كل واحد أو بتأويل فريق ونحوه قصداً للتخفيف ، ويحتمل أن يكون التكلم مع من حضر نزول الآية ، وعليه لا تقدير إذ يتنظم بدونه بل ربما يخرج معه من الانتظام ، وأبعد الماوردي لجعله خطاباً من

موسى نفسه عليه السلام ﴿ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ ﴾ مستأنف أو معطوف على ما قبله ، والظاهر أن الآيات جمع في اللفظ والمعنى ، والمراد بها الدلائل الدالة على أن الله تعالى على كل شيء قدير ، ويجوز أن يراد بها هذا الأحياء ، والتعبير عنه بالجمع لاشتماله على أمور بديعة من ترتب الحياة على الضرب بعضو ميت ، وإخبار الميت بقاتله وما يلبسه من الأمور الخارقة للعادات ، وفي المنتخب أن التعبير عن الآية الواحدة بالآيات لأنها تدل على وجود الصانع القادر على كل المقدورات العالم بكل المعلومات المختار في الإيجاد والابتداع . وعلى صدق موسى عليه السلام ، وعلى برامة ساحة من لم يكن قاتلاً ، وعلى تعيين تلك التهمة على من باشر القتل ﴿ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ٧٣ ﴾ أى لى تعقلوا الحياة بعد الموت والبعث والحشر فان من قدر على إحياء نفس واحدة قدر على إحياء النفس كلها لعدم الاختصاص (ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة) أو لى يكمل عقلكم أو لعلكم تمتنعون من عصيانه وتعملون على قضية عقولكم ، وقد ذكر المفسرون أحكاماً فقهية انتزعوها واستدلوا عليها من قصة هذا القتيل ولا يظهر ذلك من الآية ولا أرى لذكر ذلك طائلاً سوى الطول هذا .

﴿ ومن باب الإشارة ﴾ إن البقرة هي النفس الحيوانية حين زال عنها شمره الصبا ولم يلحقها ضعف الكبر وكانت معجزة رائقة النظر لا تثير أرض الاستعداد بالأعمال الصالحة ولا تسقى حرث المعارف والحكم التي فيها بالقوة بمياه التوجه إلى حضرة القدس والسير إلى رياض الانس ، وقد سلمت لترعى أزهار الشهوات ولم تقيد بقيود الآداب والطاعات فلم يرسخ فيها مذهب واعتقاد ، ولم يظهر عليها ما أودع فيها من أنوار الاستعداد ، وذبحها فقمع هواها ومنعها عن

أفعالها الخاصة بها بشفرة سكنى الرياضة فمن أراد أن يحيا قلبه حياة طيبة ويتحلى بالمعارف الإلهية والعلوم الحقيقية وينكشف له حال الملك والملوك وتظهر له أسرار الالهوت والجبروت ويرتفع ما بين عقله ووجهه من التدارؤ والنزاع الحاصل بسبب الالف للمحسوسات فليذبها وليوصل أثره إلى قلبه الميت فهناك يخرج المكتوم وتفويض بحار العلوم وهذا الذبح هو الجهاد الاكبر والموت الاحمر وعقابه الحياة الحقيقية والسعادة الابدية

ومن لم يمت في حبه لم يعيش به ودون اجتناء النحل ماجنت النحل
وقد أشير بالشيخ والعجوز والطفل والشاب المقتول على ما في بعض الآثار في هذه القصة إلى الروح والطبيعة الجسدية والعقل والقلب وتطبيق سائر ما في القصة بعد هذا اليك هذا وسلام الله تعالى عليك *

﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ القسوة في الأصل اليبس والصلابة وقد شبهت هنا حال قلوبهم وهي نبوها عن الاعتبار بحال قسوة الحجارة في أنها لا يجري فيها لطف العمل ففي (قست) استعارة تبعية أو تمثيلية، و(ثم) لاستبعاد القسوة بعد مشاهدة مايزيلها، وقيل: إنها للتراخي في الزمان لانهم قست قلوبهم بعد مدة حين قالوا إن الميت كذب عليهم أو أنه عبارة عن قسوة عقوبهم، والضمير في (قلوبكم) لورثة القتل عند ابن عباس رضى الله تعالى عنهما،

وعند أبي العالية وغيره لبني إسرائيل ﴿مَنْ بَعْدَ ذَلِكَ﴾ أى إحياء القتل، وقيل: كلامه، وقيل: ماسبق من الآيات التي علموها - كسمخهم قردة وخنازير، ورفع الجبل، وانجاس الماء، والاحياء - وإلى ذلك ذهب الزجاج، وعليه تكون (ثم قست) الخ عطفا على مضمون جميع القصص السابقة والآيات المذكورة، وعلى سابقه تكون عطفا على

قصة (وإذ قتلتم) ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ﴾ أى في القسوة وعدم التأثير والجمع لجمع القلوب وللإشارة إلى أنها متفاوتة في القسوة كما أن الحجارة متفاوتة في الصلابة - والكاف للتشبيه وهي حرف عند سيديويه، وجمهور النحويين. والاختفص يدعى اسميتها وهي متعلقة هنا بمحذوف أى كائنة كالحجارة خلافا لابن عصفور إذ زعم أن كاف التشبيه لا تتعلق

بشيء. ﴿أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ أى من الحجارة فهي كالحديد مثلا أو كشيء لا يتأثر أصلا ولو وهما، و(أو) لتخير المبالغ ويكون في التشبيه كما يكون بعد الأمر، أو للتنوع أى بعض (كالحجارة) وبعض (أشد) أو للترديد بمعنى تجويز الأمرين مع قطع النظر عن الغير على ما قيل. أو بمعنى بل ويحتاج إلى تقدير مبتدأ إذا قلنا باختصاص ذلك بالجل، أو بمعنى الواو أو للشك وهو لاستحالة عليه تعالى يصرف إلى الغير والعلامة لا يرتضى ذلك لما أنه يؤدي إلى تجويز أن يكون معاني الحروف بالقياس إلى السامع، وفيه إخراج للالفاظ عن أوضاعها فانها إنما وضعت ليعبر بها المتكلم عما في ضميره، والحق جواز اعتبار السامع في معاني الالفاظ عند امتناع جريها على الأصل بالنظر إلى المتكلم فلا بأس بأن يسلك (أو) في الشك مسلك لعل في الترجي الراقع في كلامه تعالى فتلك جادة مسلوكة لأهل السنة. وقد مرت الإشارة إلى ذلك فتذكر، و(أشد) عطف على (كالحجارة) من قبيل عطف المفرد على المفرد كما تقول: زيد على سفر أو مقيم، وقد رعب بعضهم أو هي (أشد) فيصير من عطف الجمل، ومن الناس من يقدر مضافا محذوفا أى مثل ما هو أشد، ويجعله معطوفا على الكاف إن كان اسما أو بمجموع الجار والمجرور إذا كان حرفا، ثم لما حذف المضاف أقيم المضاف إليه مقامه فأعرب بأعرابه، ولا يخفى أن اعتبار التشبيه في جانب المعطوف بدون عطفه على المجرور بالكاف مستبعد جداً، وقرأ الاعمش (أو أشد) مجروراً بالفتحة لكونه غير منصرف

لوصف ووزن الفعل وهو عطف على الحجارة واعتبار التشبيه حينئذ ظاهر وإما لم يقل سبحانه وتعالى -أقسى- مع أن فعل القسوة مما يصاغ منه أفعل وهو أخصر ووارد في الفصح كقوله :
كل خصاصة أرق من الخب* ر بقلب (أقسى) من الجلود

لما في أشد من المبالغة لانه يدل على الزيادة بجوهره وهيئته بخلاف أقسى فان دلالة بالهيئة فقط ، وفيه دلالة على اشتداد القسوتين ولو كان أقسى لكان دالا على اشتراك القلوب والحجارة في القسوة ، واشتمال القلوب على زيادة القسوة لافي شدة القسوة وليس هذا مثل قولك زيد أشد إكراما من عمرو حيث ذكروا أن ليس معناه إلا أنهم مشتركان في الإكرام وإكرام زيد زيد على إكرام عمرو لأنهما مشتركان في شدة الإكرام، وشدة إكرام زيد زائدة على شدة إكرام عمرو للفرق بين ما بنى للتوصل وما بنى لغيره وما نحن فيه من الثاني وإن كان الأول أكثر. والاعتراض -بأن أشد محمول على القلوب دون القسوة- ليس بشيء لأنه محمول عليها بحسب المعنى لكونها تمييزاً محولاً عن الفاعل أو منقولاً عن المبتدأ كما في البحر ، ويمكن أن يقال: إن الله تعالى أبرز القساوة في معرض العيوب الظاهرة تنبيها على أنها من العيوب بل العيب كل العيب ما صمد عن عالم الغيب (إنها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور) *

﴿وَأَنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لِمَا يُتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لِمَا يَشَقُّ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لِمَا يَمْهَطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾
تذليل لبيان تفضيل قلوبهم على الحجارة أو اعتراض بين قوله تعالى : (ثم قست قلوبكم) وبين الحال عنها وهو (وما الله بغافل) لبيان سبب ذلك فانه لغرابته يحتاج إلى بيان السبب كما في قوله :
فلا حجره يبدو وفي اليأس راحة ولا وصفه يصفو لنا (فنكارمه)

وجعله جملة حالية مشعرة بالتعليل يأباه الذوق إذ لا معنى للتقييد ، وكونه بيانا وتقريراً من جهة المعنى لما تقدم -مع كونه بحسب اللفظ معطوفاً على جملة- هي كالحجارة أو أشد- كما قاله العلامة- بما لا يظهر وجهه لأنه إذا كان بيانا في المعنى كيف يصح عطفه ويترك جعله بيانا ، والمعنى إن الحجارة تتأثر وتنفع ، وقلوب هؤلاء لا تتأثروا ولا تنفع عن أمر الله تعالى أصلا ، وقد ترقى سبحانه في بيان التفضيل كانه بين أو لا تفضيل قلوبهم في القساوة على الحجارة التي تتأثر تأثراً يترتب عليه منفعة عظيمة من تفجر الأنهار، ثم على الحجارة التي تتأثر تأثراً ضعيفاً يترتب عليه منفعة قليلة من خروج الماء، ثم على الحجارة التي تتأثر من غير منفعة فكأنه قال سبحانه : - قلوب هؤلاء أشد قسوة من الحجارة لأنها لا تتأثر- بحيث يترتب عليه المنفعة العظيمة بل الحقيرة بل لا تتأثر أصلا ، وبما ذكر يظهر نكتة ذكر تفجر الأنهار وخروج الماء، وترك فائدة الهبوط ، وذكر غير واحد أن الآية واردة على نهج التميم دون الترقى - كالرحمن الرحيم - إذ لو أريد الترقى لقليل - وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء وإن منها لما يتفجر منه الأنهار- وفائدته استيعاب جميع الانفعالات التي على خلاف طبيعة هذا الجوهر ، وهو أبلغ من الترقى ، ويكون (وإن منها) الأخير تكميلاً للتميم ، ولا يخفى أنه يرد عليه منع إفادته لاستيعاب جميع الانفعالات وخلوه عن لطافة ما ذكرناه، و- التفجر - التفتح بسعة وكثرة كما يدل عليه جوهر الكلمة وبناء الفعل ، والمراد من الأنهار الماء الكثير الذي يجري في الأنهار ، والكلام إما على حذف المضاف ، أو ذكر المحل وإرادة الحال أو الاسناد مجازي، قال بعض المحققين : وحملها على المعنى الحقيقي وهم إذ التفتح لا يمكن إسناده إلى الأنهار اللهم إلا بتضمنين معنى الحصول بأن يقال : يتفجر ويحصل منه الأنهار على أن تفجير الحجارة بحيث تصير

نهرًا غير معتاد فضلا عن كونها أنهاراً ، والتشقق التصدع بطول أو عرض ، والخشية الخوف ، واختلف في المراد منها فذهب قوم - وهو المروي عن مجاهد وغيره - أنها هنا حقيقة ، وهي مضافة إلى الاسم الكريم من إضافة المصدر إلى مفعوله - أي من خشية الحجارة لله - ويجوز أن يخلق الله تعالى العقل والحياة في الحجر ، واعتدال المزاج والبنية ليسا شرطاً في ذلك خلافاً للعزلة ، وظواهر الآيات ناطقة بذلك ، وفي الصحيح «إني لأعرف حجراً كان يسلم على نبي الله صلى الله عليه وسلم بعد مبعثه مامراً بحجر ولا مدر إلا سلم عليه ، وورد في - الحجر الأسود - أنه يشهد لمن استلمه ، وحديث تسييح الحصى بكفه الشريف عليه السلام مشهور ، وقيل : هي حقيقة ، والاضافة هي الاضافة إلا أن الفاعل محذوف هو العباد ، والمعنى أن (من الحجارة) ما ينزل بعضه عن بعض عند الزلزال من خشية عباد الله تعالى إياه ؛ وتحقيقه أنه لما كان المقصود منها خشية الله تعالى صارت تلك الخشية كالعلة المؤثرة في ذلك الهبوط فيقول المعنى أنه يهبط من أجل أن يحصل خشية العباد الله تعالى وذهب أبو مسلم إلى أن الخشية حقيقة ، وأن الضمير في (منها لما يهبط) عائد على القلوب ، والمعنى أن من القلوب قلوباً مطمئن وتسكن وترجع إلى الله تعالى ، وهي قلوب المخلصين ، فكفى عن ذلك بالهبوط ، وقيل : إنها حقيقة إلا أن إضافتها من إضافة المصدر إلى الفاعل ، والمراد بالحجر البرد ، وبخشيته تعالى إخافته عباده بانزاله وهذا القول أبرد من الثلج ومأقوله أكثف من الحجر وما قبلهما بين وبين وقال قوم : إن الخشية مجاز عن الانقياد لأمر الله تعالى إطلاقاً لاسم الملزوم على اللازم ، ولا ينبغي أن تحمل على حقيقتها ، أما على القول بأن اعتدال المزاج والبنية شرط وماورد مما يقتضى خلافاً محمول على أن الله تعالى قرن ملائكته بتلك الجمادات ، ومنها هاتيك الأفعال ونحو «هذا جبل يحبنا ونحبه» على حذف مضاف أي يحبنا أهله ونحب أهله فظاهر .

وأما على القول بعدم الاشتراط فلائ الهبوط والخشية على تقدير خلق العقل والحياة لا يصح أن يكون بياناً لكون الحجارة في نفسها أقل قسوة - وهو المناسب للقيام - والاعتراض بأن قله بهم إنما تمتنع عن الانقياد لأمر التكليف بطريق القصد والاختيار ولا تمتنع عما يراد بها على طريق القسر والالغاء كما في الحجارة وعلى هذا لا يتم ما ذكره ، فالأولى الحمل على الحقيقة أجيب عنه بأن المراد أن قلوبهم أقسى من الحجارة لقبولها التأثير الذي يليق بها وخلقت لأجله بخلاف قلوبهم فإنها تنبو عن التأثير الذي يليق بها وخلقت له ، والجواب بأن مارأوه من الآيات مما يقسر القلب ويلجؤه فلما لم تتأثر قلوبهم عن القاسرات الكثيرة ويتأثر الحجر من قاسر واحد تكون قلوبهم (أشد قسوة) لا يخلو عن نظر لأنه إن أريد بذلك المبالغة في الدلالة على الصدق فلا ينفع ، وإن أريد به حقيقة الالغاء فمنوع ، وإلا لما تخلف عنها التأثير ولما استحق من آمن بعد رؤيتها الثواب لكونه إيماناً اضطرارياً - ولم يقل به أحد - ثم الظاهر على هذا تعلق خشية الله بالافعال الثلاثة السابقة وقرئ (وإن) على أنها المخففة من الثقلية ويلزمها - اللام - الفارقة بينها وبين النافية ، والفراء يقول : إنها النافية - واللام - بمعنى إلا ، وزعم الكسائي أن (إن) إن وليها اسم كانت المخففة ، وإن فعل كانت النافية ، وقطرب إنها إن وليها فعل كانت بمعنى - قد - وقرأ مالك بن دينار (ينفجر) مضارع انفجر والأعشى (يتشقق) و(يهبط) - بالضم - .

﴿وَمَا اللَّهُ بِغَفْلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ۝ ٧٤﴾ وعيد على ما ذكر كأنه قيل : إن الله تعالى لبالمرصاد لهؤلاء القاسية فلو بهم حافظ لأعمالهم محص لها فهو مجازيهم بها في الدنيا والآخرة . وقرأ ابن كثير (يعملون) - بالياء التحنانية - ضمها إلى (٣٨٢ - ج ١ - تفسير روح المعاني)

مابعده من قوله سبحانه (أن يؤمنوا ويسمعون) وفريق منهم « وقرأ الباقون - بالناء فوقانية - مناسبة (وإذ قلتم) (وإدار أتم) وتكتمون الخ وقيل: ضمنا إلى قوله تعالى: (أفطمعون) بأن يكون الخطاب فيه للمؤمنين وعدلهم، ويبعده أنه لا وجه لذكر وعد المؤمنين تذييلا لبيان قبائح اليهود ﴿أَفْطَمْعُونَ﴾ الاستفهام للاستبعاد (أو) لانكار التوبيخ، والجملة قيل: معطوفة على قوله تعالى: (ثم قست) أو على مقدرين - الهمة والفاء - عند غير سيديويه، أى تحسبون أن قلوبكم صالحة للإيمان فطمعون - والطمع - تعلق النفس بأدراك مطلوب تعلقاً قوياً - وهو أشد من الرجاء لا يحدث إلا عن قوة رغبة وشدة إرادة - والخطاب لرسول الله ﷺ والمؤمنين - أو للمؤمنين - قاله أبو العالية وقتادة، أولاً نصار - قاله النقاش - والمروى عن ابن عباس ومقاتل أنه لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خاصة، والجمع للتعظيم ﴿أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ﴾ أى يصدقوا مستجيبين لكم، فالإيمان بالمعنى اللغوي والتعدي - باللام - للتضمين كما في قوله تعالى: (فَأَمِنْ لَهُ لَوْطُ أَنْ يُؤْمِنُوا) لاجل دعوتكم لهم) فالفعل - منزل منزلة اللازم - والمراد بالإيمان المعنى الشرعي - واللام لام الأجل - وعلى التقديرين (أن يؤمنوا) معمولا (ل) (تطمعون) على إسقاط حرف الجر وهو في موضع نصب عند سيديويه، وجر عند الخليل والكسائي، وضمير الغيبة لليهود المعاصرين له ﷺ: لاإنهم المطموع في إيمانهم « وقيل: المراد جنس اليهود ليصح جعل طائفة منهم مطموع الإيمان وطائفة محرّفين وفيه ما لا يخفى »

﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ﴾ أى طائفة من أسلافهم وهم الأحبار ﴿يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ﴾ أى يسمعون التوراة ويؤولونها تأويلاً فاسداً حسب أغراضهم، وإلى ذلك ذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنهم والجمهور على أن تحريفها بتبديل كلام من تلقائهم - كما فعلوا ذلك في نعته صلى الله تعالى عليه وسلم - فانه روى أن من صفاته فيها أنه أبيض ربعة فغيره بأسمر طويل وغيره آية الرجم بالتسخيم وتسويد الوجه - كما في البخارى - وقيل: المراد بكلام الله تعالى مسموعه على الطور، فيكون المراد من الفريق طائفة من أولئك السبعين « وقد روى الكلبي أنهم سألوا موسى عليه السلام أن يسمعهم كلامه تعالى، فقال لهم: اغتسلوا والبسوا الثياب النظيفة ففعلوا فأسمعهم الله تعالى كلامه، ثم قالوا: سمعنا يقول في آخره: إن استطعتم أن تفعلوا هذه الأشياء فافعلوا، وإن شئتم فلا تفعلوا . والتحريف على هذا الزيادة « ثم لا يخفى أن فيما افتروا شاهداً على فسادهم حيث علقوا الأمر بالاستطاعة والنهي بالمشيئة - وهما لا يتقابلان - وكأنهم أرادوا بالامر غير الموجب على معنى افعلوا إن شئتم وإن شئتم فلا تفعلوا كذا أفاده العلامة ومقصوده بيان منشأ تحريفهم الفاسد، فلا يتنافى كون عدم التقابل شاهداً على فسادهم، ومقتضى هذه الرواية أن هؤلاء سمعوا كلامه تعالى بلا واسطة كما سمعه موسى عليه السلام، والمصحح أنهم لم يسمعوا بغير واسطة، وأن ذلك مخصوص به عليه السلام « وقيل: المراد به الوحي المنزل على نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم « كان جماعة من اليهود يسمعون فيحرفونه قصد أن يدخلوا في الدين ما ليس منه، ويحصل التضاد في أحكامه (ويأبى الله إلا أن يتم نوره) وقرأ الأعمش (كلم الله) »

﴿مَنْ بَعْدَ مَا عَقَلُوهُ﴾ أى ضبطوه وفهموه - ولم يشتبه عليهم صحتهم - و(ما) مصدرية أى من بعد عقلهم إياه « والضمير في (عقلوه) عائد على كلام الله، وقيل: (ما) موصولة والضمير عائد عليها، وهو بعيد *

﴿وَمَنْ يَعْلَمُونَ﴾ متعلق العلم محذوف « أى إنهم مبطلون كاذبون، أو ما في تحريفه من العقاب « وفي

ذلك كإل مذهبهم، وبهذا التقرير يندفع توهم تكرار ما ذكر - بعد ما عقلوه - وحاصل الآية استبعاد الطمع في أن يقع من هؤلاء السفلة إيمان، وقد كان أحبارهم ومقدمهم على هذه الحالة الشنعاء، ولا شك أن هؤلاء أسوأ خلقاً وأقل تمييزاً من أسلافهم أو استبعاداً لطمع في إيمان هؤلاء الكفرة المحرفين، وأسلافهم الذين كانوا من نبيهم فعلوا ذلك فلم فيه سابقة، وبهذا يندفع ما عسى أن يختلج في الصدر من أنه كيف يلزم من إقدام بعضهم على التحريف حصول اليأس من إيمان باقيهم ﴿ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا ﴾ جملة مستأنفة سبقت إثر بيان ما صدر عن أسلافهم لبيان ما صدر عنهم بالذات من الشنائع المؤيسة عن إيمانهم من نفاق بعض وعتاب آخرين عليهم، ويحتمل أن تكون معطوفة على وقد كان فريق منهم الخ، وقيل : معطوفة على (يسمعون) وقيل : على قوله تعالى : (وإذا قتلتم أنفساً) عطف القصة على القصة وضمير (لقوا) لليهود على طبق (أن يؤمنوا لكم) وضمير (قالوا) للآقين لكن لا يتصدى السكل للقول حقيقة بل بمباشرة منافقيهم وسكوت الباقيين، فهو من إسناد ما للبعض للكل - ومثله أكثر من أن يحصى - وهذا أدخل، كما قاله ولانا - مفتي الديار الرومية - في تقييح حال الساكتين ﴿ أولاً ﴾ العاتبين ﴿ ثانياً ﴾ لما فيه من الدلالة على نفاقهم واختلاف أحوالهم وتناقض آرائهم من إسناد القول إلى المباشرين خاصة بتقدير المضاف، أى قال منافقوهم - كما فعله البعض - وقيل : الضمير الأول لمنافقي اليهود كالثاني ليتحد فاعل الشرط والجزاء مراعاة لحق النظام ويؤيده ما روى عن ابن عباس والحسن وقتادة في تفسير (وإذا لقوا) يعنى منافقي اليهود المؤمنين المختص قالوا : إلا أن السباق واللاحق - كما رأيت وسترى - يبعدان ذلك، وقرأ ابن السميع (لا قوا) °

﴿ وَإِذَا خَلَا بِعُضُومِهِمْ إِلَى بَعْضٍ ﴾ أى إذا انفرد بعض المذكورين - وهم الساكتون منهم - بعد فراغهم عن الاشتغال بالمؤمنين متوجهين منضدين إلى بعض آخر منهم وهم من نفاق، وهذا كالنص على اشتراك الساكتين في لقاء المؤمنين، إذ - الخلو - إنما يكون بعد الاشتغال، ولأن عتابهم معاق بمحض - الخلو - ولولا إهم حاضرون عند المقابلة لوجب أن يجعل سماعهم من تمام الشرط، ولأن فيه زيادة تشنيع لهم على ما أوتوا من السكوت ثم العتاب ﴿ قَالُوا ﴾ أى أولئك البعض الخالي موبخين لمنافقيهم على ما صنعوا بحضرتهم °

﴿ أَعَدُّوهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ﴾ أى يخبرون المؤمنين بما بينه الله تعالى لكم خاصة من نعت نبيه محمد صلى الله تعالى عليه وسلم أو من أخذ اليهود على أنبيائكم بتصديقه صلى الله تعالى عليه وسلم ونصرته، والتعبير عنه - بالفتح - للايدان بأنه سرمكتوم وباب مغلق، وفي الآية إشارة إلى أنهم لم يكتفوا بقولهم : (آمنا) بل عللوه بما ذكر، وإنما لم يصرح به تعويلاً على شهادة التويخ، ومن الناس من جوز كون هذا التويخ من جهة المنافقين لأعقابهم وبقاياهم الذين لم يتناقفوا، وحينئذ يكون البعض الذى هو فاعل (خلا) عبارة عن المنافقين، وفيه وضع المظهر موضع المضمّر تكثيراً للنعى - والاستفهام إنكار - ونهى عن التحديث في الزمان المستقبل وليس بشئ - وإن جل قائله - اللهم إلا أن يكون فيه رواية صحيحة، ودون ذلك خبط القتاد °

﴿ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ ﴾ متعلق بالتحديث دون الفتح خلافاً لمن تكلف له، والمراد تأكيد التوكيد وتشديد التويخ ° فان التحديث - وإن كان منكراً في نفسه - لكنه لهذا الغرض بما لا يكاد يصدر عن العاقل، والمفاعلة هنا غير مرادة، والمراد ليحتجوا به عليكم، إلا أنه إنما أتى بها للبالغة، وذكر ابن تيمية أنه لو ذهب أحد

إلى المشاركة بين المحتج والمحتج عليه بأن يكون من جانب احتجاج ومن جانب آخر سماع لكان له وجه - كما في
 بايعة زيدا - وقد تقدم ما ينفعك هنا فتذكر - واللام - هذه - لام كي - والنصب بأن مضمرة بعدها أو بها، وهي
 مفيدة للتعليل - ولعله هنا مجاز - لأن المحدثين لم يحوموا حول ذلك الغرض، لكن فعلهم ذلك - لما كان مستتبعا له
 البتة - جعلوا كأنهم فاعلون له إظهاراً لكمال سخافة عقولهم وركاكة آرائهم - وضمير (به) راجع إلى (مافتح الله)
 على ما يقتضيه الظاهر ﴿عِنْدَ رَبِّكُمْ﴾ أي في كتابه وحكمه - وهو عند عصابة - بدل من (به)، ومعنى كونه
 بدلا منه أن عامله الذي هو نائب عنه بدل منه إما بدل الكل إن قدر صيغة اسم الفاعل أو بدل اشتمال
 إن قدر مصدرأ، وفائدته بيان جهة الاحتجاج بما فتح الله تعالى، فإن الاحتجاج به يتصور على
 وجوه شتى، كانه قيل: (ليحاجوكم به) بكونه في كتابه، أي يقولوا: إنه مذكور في كتابه الذي آمنتم به -
 وبما ذكر يظهر وجه الجمع بين قوله تعالى: (به) أي (بمافتح الله عليكم) وقوله تعالى: (عند ربكم) واندفع ما قيل
 لا يصح جعله بدلا لوجوب اتحاد البدل والمبدل منه في الاعراب، وههنا ليس كذلك لكون الثاني ظرفا والاول
 مفعولا به بالواسطة، وقيل: المعنى بما عند ربكم فيكون الظرف حالا من ضمير (به) وفائدته التصريح بكون
 الاحتجاج بأمر ثابت عنده تعالى وإن كان ذلك مستفادا من كونه بما فتح الله تعالى، وقيل: عند ذكر ربكم، فالكلام
 على حذف مضاف، والمراد من الذكر (الكتاب) وجعل الحاجة بمافتح الله تعالى باعتبار أنه في الكتاب بحاجة
 عنده توسعا وهذه الاقوال مبنية على أن المراد بالحاجة في الدنيا وهو ظاهر لانهادار الحاجة والتأويل في قوله
 تعالى: (عند ربكم) وقيل: عند ربكم على ظاهره - والحاجة يوم القيامة - واعترض بأن الاخفاء لا يدفع هذه
 الحاجة لأنه إما لأجل أن لا يطلع المؤمنون على ما يحتاجون به - وهو حاصل لهم بالوحي - أو ليكون للمحتج عليهم
 طريق إلى الانكار، وذا لا يمكن عنده تعالى يوم القيامة ولا يظن بأهل الكتاب أنهم يعتقدون أن إخفاء ما في
 الكتاب في الدنيا يدفع الحاجة بكونه فيه في العقبي لأنه اعتقاد منهم بأنه تعالى لا يعلم ما أنزل في كتابه وهم برآء
 منه، والقول بأن المراد (ليحاجوكم) يوم القيامة وعند المسائل - فيكون زائدا في ظهور فضيحتكم وتوبيخكم على
 رؤس الأشهاد في الموقف العظيم، فكان القوم يعتقدون أن ظهور ذلك في الدنيا يزيد ذلك في الآخرة للفرق
 بين من اعترف وكنتم، وبين من ثبت على الانكار، أو بأن الحاجة بأنكم بلغتكم وخالفتم - تندفع بالاخفاء - يرد عليه
 أن الاخفاء حينئذ إنما يدفع الاحتجاج باقرارهم - لا بما فتح الله عليهم على أن المدفوع في الوجه الاول زيادة
 التوبيخ والفضيحة - لا الحاجة - وقيل: (عند ربكم) بتقدير - من عند ربكم - وهو معمول لقوله تعالى: (بمافتح
 الله عليكم) وهو مما لا ينبغي أن يرتكب في فصيح الكلام، وجوز الدامغان أن يكون (عند) الزاقي أي (ليحاجوكم
 به) متقربين إلى الله تعالى - وهو بعيد أيضا - كقول بعض المتأخرين: إنه يمكن أن تجعل الحاجة به عند الرب عبارة
 عن المبالغة في تحقق ما يحدثونه، وعليه تكون الحاجة على مقتضى المفاعلة - وعندي - أن رجوع ضمير (به) لمافتح
 الله من حيث إنه محدث (به) وجعل القيد هو المقصود، أو للتحديث المفهوم من (أتحدثونهم) وحمل (عند ربكم)
 على يوم القيامة، والتزام أن الاخفاء يدفع هذا الاحتجاج ليس بالبعيد - إلا أن أحدا لم يصرح به - ولعله
 أولى من بعض الوجوه فدبر ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ عطف إما على (أتحدثونهم) - والفاء - لافادة ترتب عدم عقلهم
 على تحديثهم - وإما على مقدر أي ألا تأملون فلا تعقلون، والجملة مؤكدة لانكار التحديث، وهو من تمام

كلام اللاتمين، ومفعوله إما مذكر أول، أو لا مفعول له - وهو أبلغ - وقيل : هو خطاب من الله تعالى للؤمنين متصل بقوله تعالى : (أفنطمعون) والمعنى أفلا تعقلون حال هؤلاء اليهود وأن لا مطمع في إيمانهم ، وهم على هذه الصفات الذميمة والاخلاق القبيحة . ويبيعه قوله تعالى : ﴿ أَوَّلَا يَعْلَمُونَ ﴾ فانه تجهيل لهم منه تعالى فيما حكى عنهم فيكون توسط خطاب المؤمنين في أثائه من قبيل الفصل بين الشجرة ولحائها على أن في تخصيص الخطاب بالمؤمنين تعسفاً ما، وفي تعميمه للنبي ﷺ سوء أدب - كما لا يخفى - والاستفهام فيه للانكار مع التقريع لأن أهل الكتاب كانوا عالمين بأحاطة علمه تعالى والمقصود بيان شناعة فعلهم بأنهم يفعلون ما ذكر مع علمهم . ﴿ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ۖ ۷۷ ﴾ وفيه إشارة إلى أن الآتي بالمعصية مع العلم بكونها معصية أعظم وزراً - والواو - للعطف على مقدر ينساق إليه الذهن - والضمير للموخبين - أى أيلومونهم على التحديث المذكور مخافة الحاجة ولا يعلمون ما ذكر ، وقيل : الضمير للمنافقين فقط، أو لهم وللموخبين، أو لأبائهم المحرفين، والظاهر حمل ما في الموضعين على العموم ويدخل فيه الكفر الذى أسرتوه، والإيمان الذى أعلنوه، واقتصر بعض المفسرين عليهما . وقيل : العداوة والصداقة . وقيل : صفته صلى الله تعالى عليه وسلم التى فى التوراة المنزلة والصفة التى أظهرها افتراء على الله تعالى؛ وقدم سبحانه الاسرار على الاعلان، إيماناً مرتبة السر متقدمة على مرتبة العلان إذ ما من شيء يعلن إلا وهو أو مباديه قبل ذلك مضمرة فى القلب يتعلق به الاسرار غالباً، فتعلق علمه تعالى بحالته الأولى متقدم على تعلقه بحالته الثانية، وإما للايذان باقتضاحهم ووقوع ما يحذرونه من أول الأمر، وإما للبالغة في بيان شمول علمه المحيط بجميع الأشياء كان علمه بما يسرون أقدم منه بما يعلنونه مع كونهما - فى الحقيقة - على السوية، فان علمه تعالى ليس بطريق حصول الصورة، بل وجود كل شيء فى نفسه علم بالنسبة إليه تعالى، وفى هذا المعنى لا يختلف الحال بين الأشياء البارزة ولا الكامنة، وعكس الأمر فى قوله تعالى : (ان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) لأن الأصل فيما يتعلق بالحاسبة به هو الأمور البادية دون الخافية . وقرأ ابن محيصن (أولاً تعلمون) - بالتاء - فيحتمل أن يكون ذلك خطاباً للمؤمنين أو خطاباً بهم، ثم إنه تعالى أعرض عن خطابهم وأعاد الضمير إلى الغيبة إهمالاً لهم ، ويكون ذلك من باب الالتفات .

﴿ وَمَنْهُمْ أَمْيُونٌ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ ﴾ مستأنفة مسوقة لبيان قبائح جهلة اليهود أثر بيان شنائع الطوائف السالفة . وقيل : عطف على (قد كان فريق منهم) وعليه الجمع ، وقيل : على (وإذا لقوا) واختار بعض المتأخرين أنه وهذا الذى عطف عليه اعتراض وقع فى البين لبيان أصناف اليهود استطراداً لأولئك المحرفين . و(الأميون) جمع - أمى - وهو - كما فى المغرب - من لا يكتب ولا يقرأ منسوب إلى أمة العرب الذين كانوا لا يكتبون ولا يقرءون، أو إلى الأم بمعنى أنه كما ولدته أمه، أو إلى أم القرى لأن أهلها لا يكتبون غالباً . والمراد انهم جهلة، و(الكتاب) التوراة - كما يقتضيه سباق النظم وسياقه - فاللام - فيه إما للعهد أو أنه من الأعلام الغالبة، وجعله مصدر كتب كتاباً - واللام - للجنس بعيد، وقرأ ابن أبى عبة (أميون) بالتخفيف ﴿ إِلَّا آمَنِي ﴾ جمع - أمني - وأصلها - آمنونة - أفعولة وهو فى الأصل ما يقدره الانسان فى نفسه من - منى - إذا قدر ، ولذلك تطلق على الكذب وعلى ما يتمنى وما يقرأ ، والمروى عن ابن عباس ومجاهد رضى الله عنهم أن - الأماني - هنا - الأكاذيب - أى إلا أكاذيب أخذوها تقليداً من شياطينهم المحرفين . وقيل : إلامهم عليه من أمانيتهم أن الله تعالى يعفو عنهم ويرحمهم ، ولا يؤاخذهم بخطاياهم

وأن آباؤهم الأنبياء يشفعون لهم، وقيل إلا مواعيد مجردة سمعوها من أحبارهم من أن الجنة لا يدخلها إلا من كان هوداً، وأن النار لا تمسهم إلا أياماً معدودة - واختاره أبو مسلم - والاستثناء على ذلك منقطع لأن ما هم عليه من الأباطيل أو سمعوه من الأكاذيب ليس من الكتاب، وقيل: إلا ما يقرؤون قراءة عادية عن معرفة المعنى وتدبره، فالاستثناء حيثئذ متصل بحسب الظاهر، وقيل: منقطع أيضاً إذ ليس ما يتلى من جنس علم الكتاب، واعتراض هذا الوجه بأنه لا يناسب تفسير الآتي بما في المغرب، وأجيب بأن معناه أنه لا يقرأ من (الكتاب) ولا يعلم الخط، وإما على سبيل الأخذ من الغير فكثيراً ما يقرؤون من غير علم بالمعاني، ولا بصور الحروف، وفيه تكلف إذ لا يقال للحافظ الأعمى: إنه أعمى، نعم إذا فسر الأعمى من لا يحسن الكتابة والقراءة على ما ذهب إليه جمع لا ينافي أن يكتب ويقرأ في الجملة واستدل على ذلك بما روى البخاري ومسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم صاح الحديدية أخذ الكتاب - وليس يحسن الكتب - فكتب هذا ما قاضى عليه محمد بن عبد الله «الخ، ومن فسر الأعمى بما تقدم أول الحديث بأن كتب فيه بمعنى أمر بالكتابة، وأطال بعض شراح الحديث الكلام في هذا المقام - وليس هذا محله -

وقرأ أبو جعفر والأعرج وابن جاز عن نافع، وهرون عن أبي عمرو (أمانى) بالتخفيف (وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ٨٧) الاستثناء مفرغ والمستثنى محذوف أقيمت صفته مقامه، أى ما هم الا قوم قصارى أمرهم الظن من غير أن يصلوا إلى مرتبة العلم - فأنى يرجى منهم الايمان المؤسس على قواعد اليقين - وقد يطاق الظن على ما يقابل العلم اليقيني عن دليل قاطع سواء قطع بغير دليل، أو بدليل غير صحيح، أو لم يقطع، فلا ينافي نسبة الظن إليهم إن كانوا جازمينه ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ - الويل - مصدر لا فعل له من لفظه، وما ذكر من قولهم: وال مصنوع - كما في البحر - ومثله ويح وويب وويس وويه وعول، ولا يثنى ولا يجمع ويقال ويلة ويجمع على ويلات وإذا أضيف فالأحسن فيه النصب - ولا يجوز غيره عند بعض - وإذا أفردته اختيار - الرفع - ومعناه الفضيحة والحسرة وقال الخليل: شدة الشر؛ وابن المفضل - الحزن - وغيرهما - الهلوسة - وقال الاصمعي: هي كلمة تفجع وقد تكون ترهما ومنه - ويل أمه مسعر حرب - وورد من طرق صحيحها الحفاظ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «الويل واد في جهنم هو به الكافر أربعين خريفاً قبل أن يبلغ قعره» وفي بعض الروايات «إنه جبل فيها» وإطلاقه على ذلك إما حقيقة شرعية، وإما مجاز لغوي من إطلاق لفظ الحال على المحل ولا يمكن أن يكون حقيقة لغوية لأن العرب تكلمت به في نظمها ونثرها قبل أن يحى القرآن ولم تطلقه على ذلك وعلى كل حال هو هنا مبتدأ خبره (للذين) فإن كان علماً لما في الخبر فظاهر، وإلا فالذي سوغ الابتداء به كونه دعاء، وقد حول عن المصدر المنصوب للدلالة على الدوام والثبات، ومثله يجوز فيه ذلك لأنه غير مخبر عنه، وقيل: لتخصص النكرة فيه بالداعي كما تخصص سلام في - سلام عليك - بالمسلم فإن المعنى - سلامى عليك - وكذلك المعنى ههنا - دعائى عليهم بالهلك ثابت لهم - والكتابة معروفة - وذكر الأيدى تأكيداً لدفع توهم المجاز، ويقال: أول من كتب بالقلم إدريس، وقيل: آدم عليهما السلام - والمراد ب(الكتاب) المحرف، وقد روى أنهم كتبوا في التوراة ما يدل على خلاف صورة النبي صلى الله عليه وسلم وبثوها في سفهاتهم وفي العرب وأخفوا تلك النسخ التي كانت عندهم بغير تبديل وصاروا إذا سئلوا عن النبي صلى الله عليه وسلم يقولون: ما هذا هو الموصوف عندنا في التوراة ويخرجون التوراة المبدلة ويقرؤها ويقولون: هذه التوراة التي أنزلت من عند الله، ويحتمل أن يكون

المراد به ما كتبوه من التأويلات الزائفة وروجوه على العامة ، وقد قال بعض العلماء « ما انفك كتاب منزل من السماء من تضمن ذكر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولكن بآشارة لا يعرفها إلا العالمون » ولو كان متجلباً للعوام لما عوتب علماءهم في كتمانهم ، ثم ازداد ذلك غموضاً بنقله من لسان إلى لسان ، وقد وجد في التوراة ألفاظ إذا اعتبرتها وجدت لها دالة على صحة نبوته عليه الصلاة والسلام بتعريضه عند الراسخين جلي ، وعند العامة خفي ، فعمد إلى ذلك أحبار من اليهود فأولوا ، وكتبوا تأويلاتهم المحرفة بأيديهم ﴿ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ﴾ إعظاماً لشأنه وتمكيناً له في قلوب أتباعهم الأعميين ، و (ثم) للتراخي الرتبى ، فان نسبة المحرف والتأويل الزائف إلى الله سبحانه صريحاً أشد شناعة من نفس التحريف والتأويل ، والاشارة إما إلى الجميع ، أو إلى الخصوص * .

﴿ لَيْسَتْ رُوحًا بِهْ ثَمَّنَا قَلِيلًا ﴾ أى ليحصلوا - بما أشاروا إليه - غرضاً من أغراض الدنيا الدنيئة ، وهو - وإن جل - أقل قليل بالنسبة إلى ما استوجبوه من العذاب الدائم ، وحرمانه من الثواب المقيم ، وهو علة للقول - كما في البحر - ولا أرى في الآية دليلاً على المنع من أخذ الأجرة على كتابة المصاحف ، ولا على كراهية بيعها ، والأعمش تأويل الآية واستدل بها على الكراهة - وطرف المنصف أعمى عن ذلك - نعم ذهب إلى الكراهة جمع ﴿ منهم ﴾ ابن عمر رضى الله تعالى عنهما - وبه قال بعض الأئمة - لكن لا أظنهم يستدلون بهذه الآية ، وتام البحث في محله * .

﴿ فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ٧٩ ﴾ - الفاء - لتفصيل ما أجمل في قوله تعالى : (فويل للذين يكتبون) الخ ، حيث يدل على ثبوت الويل للوصوفين بما ذكر لاجل اتصافهم به بناء على التعليق بالوصف من غير دلالة على أن ثبوته لاجل مجموع ما ذكر أولاً - بل كل واحد - فبين ذلك بقوله : (ويل لهم) الخ مع ما فيه من التنصيص بالعلة ، ولا يخفى ما في هذا الاجمال والتفصيل من المبالغة في الوعيد والزجر والتهويل * .

و (من) تعليلية متعلقة بـ (ويل) أو بالاستقرار في الخبر ، و (ما) قيل : موصولة اسمية ، والعائد محذوف * . أى (كتبت) وقيل : مصدرية ﴿ والاول ﴾ أدخل في الزجر عن تعاطي المحرف ﴿ والثاني ﴾ في الزجر عن التحريف و (ما) الثانية مثلها ، ورجح بعضهم المصدرية في الموضعين - لفظاً ومعنى - لعدم تقدير العائد ، ولأن مكسوب العبد حقيقة فعله الذي يعاقب عليه ويثاب * . وذكر بعض المحققين أن التحقيق أن العبد كما يعاقب على نفس فعله ، يعاقب على أثر فعله ، لافضائه إلى حرام آخر - وهو هنا يفضى إلى إضلال الغير وأكل الحرام - وغير بين الآيتين بأنه بين ﴿ في الأولى ﴾ استحقاقهم العقاب بنفس الفعل ﴿ وفي الثانية ﴾ استحقاقهم له بأثره ، ولذا جاء - بالفاء - ولا يخفى أنه كلام خال عن التحقيق - كما لا يخفى على أرباب التدقيق - وبما ذكرنا ظهر فائدة ذكر - الويل - ثلاث مرات * . وقيل : فائدته أن اليهود جنوا ثلاث جنایات - تغيير صفة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم - والافتراء على الله تعالى ، وأخذ الرشوة - فهددوا بكل جنائية - بالويل - وكأنه جعل محط الفائدة في قوله تعالى : (فويل للذين) إلى آخر المعطوف كما في خبر « لا يؤمن الرجل قوماً فيخص نفسه بالدعاء » وهو - على بعده - لا يظهر عليه وجه إيراد - الفاء - في الثاني ، ثم الظاهر أن مفعول الكسب خاص - وهو ما دل عليه سياق الآية - وقيل : المراد بـ (ما يكسبون) جميع الأعمال السيئة ليشمل القول - ولا يخفى بعده - وعدم التعرض للقول لما أنه من مبادئ ترويج (ما كتبت أيديهم) والآية نزلت في أحبار اليهود الذين خافوا أن تذهب رياستهم بابقاء صفة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على حالها فغيروها ، وقيل : خاف ملوكهم على ملكهم - إذا آمن الناس - فرشواهم فحرفوا ،

والقول بأنها نزلت في الذين لم يؤمنوا بنبي ولم يتبعوا كتاباً ، بل كتبوا بأيديهم كتاباً وحلوا فيه ما اختاروا ، وحرّموا ما اختاروا ، وقالوا : هذا من عند الله غير مرضى ، كالقول بأنها نزلت في عبد الله بن سرح كاتب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يغير القرآن فارتد ﴿ وَقَالُوا لَنَ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّاماً مَّعْدُودَةً ﴾ جملة حالية معطوفة على قوله تعالى : (وقد كان فريق منهم) عند فريق منهم ، وعند آخرين على (وإذ قتلتم) عطف قصة على قصة . واختار بعض المحققين أنها اعتراض لرد ما قالوا حين أوعدوا - على ما تقدم - بالويل - بل جميع الجمل عنده من قوله تعالى : (أفطمعون) إلى قوله تعالى : (وإذ أخذنا ميثاق) الخ ، ذكر استطراداً بين القصتين المعطوفتين ، فالضمير في (قالوا) عائد على (الذين يكتبون الكتاب) - والمس - اتصال أحد الشيتين بآخر - على وجه الاحساس والاصابة - وذكر الراغب أنه كاللمس ، لكن اللمس قد يقال لطلب الشيء - وإن لم يوجد - كقوله : « وألمسه فلا أجده » والمراد من (النار) نار الآخرة ، ومن (المعدودة) المحصورة القليلة ، ولكني - بالمعدودة - عن القليلة لما أن الأعراب لعدم علمهم بالحساب وقوانينه تصوّر القليل متيسر العدد والكثير متعسره ، فقالوا : شيء معدود - أي قليل - وغير معدود - أي كثير - والقول بأن - القلة - تستفاد من أن الزمان - إذا كثّر - لا يبعد بالأيام . بل بالهور والسنة والقرن يشكل بقوله تعالى : (كتب عليكم الصيام) إلى (أياماً معدودات) وبقوله سبحانه : (وواعدنا موسى أربعين ليلة) وروى عنهم أنهم يعذبون أربعين يوماً عدد عبادتهم العجل . ثم ينادي أخرجوا كل محتون من بني إسرائيل . وفي رواية أنهم يعذبون سبعة أيام لكل ألف سنة من أيام الدنيا يوم ، وهي سبعة آلاف سنة . وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، أنهم زعموا أنهم وجدوا مكتوباً في التوراة إن ما بين طرفي جهنم مسيرة أربعين سنة إلى أن يتنهدوا إلى شجرة الزقوم ، وأنهم يقطعون في كل يوم مسيرة سنة فيكملونها ، وقد قالوا ذلك حين دخل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم المدينة وسمعه المسلمون فنزلت هذه الآية .

﴿ قُلْ أَتَّخِذُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا ﴾ تبكى لهم وتويع - والعهد - مجاز عن خبره تعالى ، أو وعده بعدم مساس النار لهم سوى - الأيام المعدودة - وسمى ذلك (عهداً) لأنه أوكد من العهود المؤكدة بالقسم والنذر ، وفسره قتادة هنا بالوعد مستشهداً بقوله تعالى : (ومنهم من عاهد الله) إلى قوله سبحانه : (بما أخلفوا الله ما وعدوه) . ﴿ واعترض ﴾ بأنه لا وجه للتخصيص ، فإن (لن تمسنا) الخ فرع الوعد والوعيد لأن مساس النار وعيد ، وأجيب بأنه إنما لم يتعرض للوعد ، لأن المقصود بالاستفهام الوعد - لا الوعيد - فانه ثابت في حقهم . وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن معنى الآية هل قلتم لا إله إلا الله ، وآمنتم وأطعتم فتستدلون بذلك وتعلمون خروجكم من النار ؟ ويقول إلى هل أسلفتم عند الله أعمالاً توجب ما تدعون ؟ والمعنى الأول أظهر . وقرأ ابن كثير وحفص باظهار - الذال - والباقون بادغامه ، وحذفت من اتخذ - همزة الوصل - لوقوعها في الدرج .

﴿ فَلَنْ يُخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَهُ ﴾ جواب شرط مقدر ، أي إن اتخذتم عند الله عهداً فلن يخلف وقدره العلامة إن كنتم اتخذتم - إذ ليس المعنى على الاستقبال - وهو مبنى على أن حرف الشرط لا يغير معنى - كان - وفيه خلاف معروف ﴿ فان قلت ﴾ لا يصح جعل (فلن يخلف الله) جزاء لامتناع السببية والترتب لكون (لن) لمحض الاستقبال ﴿ قلت ﴾ ذلك ليس بلازم في - الفاء الفصيحة - لقوله :

قالوا خراسان أقصى ما يراد بنا ثم القبول فقد جئنا خراسانا

- ولوسلم - فقد ترتب على اتخاذ العهد الحكم بأنه لا يخلف العهد فيما يستقبل من الزمان فقط ، كما في قوله تعالى : (ومابكم من نعمة فمن الله) كذا أفاده العلامة ، والجواب الأول مبني على أن - الفاء الفصيحة - لاتنافي تقدير الشرط ، وأنها تفيد كون مدخولها سبباً عن المحذوف سواء ترتب عليه أو تأخر لتوقفه على أمر آخر بدليل أن قوله : « فقد جئنا خراساناً » علم عندهم في - الفصيحة - مع كونه بتقدير الشرط وعدم الترتيب - كما في شرح المفتاح الشريف - ومبنى الثاني على أن المراد حكمهم لا حكمه تعالى حين النزول ، ولخفاء ذلك قال المولى عصام : - الأظهر - أنه دليل الجزاء وضع موضعه ، أي إن كنتم اتخذتم عند الله عهداً فقد نجوتم لأنه لن يخلف الله عهده فافهم .

ومن الناس من لا يقدر محذوفاً ويجعل - الفاء - سببية ليكون اتخاذ العهد مترتباً عليه عدم اخلاف الله تعالى عهده ويكون المنكر حينئذ المجموع فتفطن . وهذه الجملة - كما قال ابن عطية - اعتراضية بين (اتخذتم) والمعادل فلا موضع لها من الاعراب ، وإظهار الاسم الجليل للاشعار بعلّة الحكم فإن عدم الاختلاف من قضية الألوهية والعهد مضاف إلى ضميره تعالى لذلك أيضاً ، ولأن المراد به جميع عهوده لعمومه بالاضافة ، فيدخل العهد المعهود مع التجافي عن التصريح بتحقيق مضمون كلامهم ، وإن كان معلقاً على اتخاذ المعاق بحال العدم واستدل بالآية من ذهب إلى نفى الخلف في الوعد والوعيد بحمل العهد على الخبر الشامل لهما ، وادعى بعضهم أن العهد ظاهر في الوعد بل حقيقة عرفية فيه فلا دليل فيها على نفى الخلف في الوعيد .

﴿ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (أم) يحتمل أن تكون متصلة للمعادلة بين شيئين بمعنى أي هذين واقع اتخاذكم العهد - أم قولكم على الله مالا تعلمون - وخرج ذلك مخرج المتردد في تعيينه على سبيل التقرير لأولئك المخاطبين لعلم المستفهم - وهو النبي صلى الله تعالى عليه وسلم - بوقوع أحدهما ، وهو قولهم بما لا يعلمون على التعيين فلا يكون الاستفهام على حقيقته ، ويعلم من هذا أن الواقع بعد (أم) المتصلة قد يكون جملة لأن التسوية قد تكون بين الحكمين - وبهذا صرح ابن الحاحب في الايضاح ، ويحتمل أن تكون منقطعة بمعنى - بل - والتقدير بل أقولون ، ومعنى بل فيها الاضراب والانتقال من التوبيخ بالانكار على اتخاذ إلى ما تفيد همزتها من التوبيخ على القول ، وظاهر كلام صاحب المفتاح تعين الانقطاع حيث جعل علامة المنقطعة كون ما بعدها جملة ، وإنما علق التوبيخ باسنادهم إليه سبحانه وتعالى مالا يعلمون وقوعه مع أن ما أسندوه إليه تعالى من قبيل ما يعلمون عدم وقوعه المبالغة في التوبيخ . فان التوبيخ على الأدنى يستلزم التوبيخ على الأعلى بطريق الأولى ، وقولهم المحكي - وإن لم يكن صريحاً بالافتراء عليه جل شأنه - لكنه مستلزم له لأن ذلك الجزم لا يكون إلا باسناد سببه إليه تعالى .

﴿ بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٨١ ﴾ جواب عن قولهم المحكي وإبطال له على وجه أعم شامل لهم ولسائر الكفرة ، كأنه قال : بل تمسكوا وغيركم دهرأ طويلاً وزماناً مديداً - لا كما تزعمون - ويكون ثبوت الكلية كالبرهان على إبطال ذلك بجعله كبرى لصغرى سهلة الحصول فبلى داخله على ما ذكر بعدها وإيجاز الاختصار أبلغ من إيجاز الحذف ، وزعم بعضهم أنها داخله على محذوف وأن المعنى على تمسككم أياماً معدودة - وليس بشيء - وهي حرف جواب - كجبر ونعم - إلا أنها لاتقع جواباً إلا لنفي متقدم سواء دخله استفهام أم لا ، فتكون إيجاباً له ، وهي بسيطة . وقيل : أصلها - بل - فزيدت عليها - الألف - والكسب جلب النفع - والسيئة - الفاحشة الموجبة للنار ، قاله السدي ، وعليه تفسير من فسرها بالكبيرة

لأنها التي توجب النار - أي يستحق فاعاها النار إن لم يغفر له - وذهب كثير من الساف إلى أنها هنا - الكفر - وتعليق - الكسب بالسيئة - على طريقة التهمك، وقيل: إنهم بتحصيل السيئة استجلبوا نفعاً قليلاً فانياً، فهذا الاعتبار أوقع عليه الكسب، والمراد - بالاحاطة - الاستيلاء والشمول وعموم الظاهر والباطن - والخطيئة - السيئة، وغلبت فيما يقصد بالعرض أي لا يكون مقصوداً في نفسه بل يكون القصد إلى شيء آخر، لكن تولد منه ذلك الفعل كمن رمى صيداً فأصاب إنساناً، وشرب مسكراً فجنى جنائياً، قال بعض المحققين: ولذلك أضاف الاحاطة إليها إشارة إلى أن السيئات باعتبار وصف الاحاطة داخلية تحت القصد بالعرض لأنها بسبب نسيان التوبة. ولكونها راسخة فيه متمكنة حال الاحاطة أضافها إليه بخلاف حال الكسب فإنها متعلق القصد بالذات وغير حاصلة فيه فضلاً عن الرسوخ؛ فلذا أضاف الكسب إلى سيئة ونكرها، وإضافة الأصحاب إلى النار على معنى الملازمة لأن الصلابة وإن شئت القليل والكثير لكنها في العرف تخص بالكثرة والملازمة، ولذا قالوا: لو حلف من لا قى زيدا أنه لم يصحبه لم يحنث، والمراد - بالخلود - الدوام، ولا حجة في الآية على خلود صاحب الكبيرة لأن الاحاطة إنما تصح في شأن الكافر لأن غيره إن لم يكن له سوى تصديق قلبه وإقرار لسانه فلم تحط خطيئته به لكون قلبه ولسانه منزهاً عن الخطيئة، وهذا لا يتوقف على كون التصديق والإقرار حسنتين، بل على أن لا يكونا سيئتين فلا يرد البحث بأن الخصم يجعل العمل شرطاً لكونهما حسنتين كما يجعل الاعتقاد شرطاً لكون الأعمال حسناً فلا يتم عنده أن الاحاطة إنما تصح في شأن الكافر، ولا يحتاج إلى الدفع بأن المقصود أنه لا حجة له في الآية، وهذا يتم بمجرد كون الاحاطة ممنوعة في غير الكافر، فلو ثبت أن العمل داخل في الإيمان صارت الآية حجة - ودون إثباته خرط القتاد - ثم أن نفى الحجية بحمل الاحاطة على ما ذكر إنما يحتاج إليه إذا كانت السيئة والخطيئة بمعنى واحد - وهو مطلق الفاحشة - أما إذا فسرت السيئة بالكفر أو - الخطيئة - به حسبما أخرجه ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وأبي هريرة رضي الله تعالى عنه وابن جرير عن أبي وائل ومجاهد وقتادة وعطاء والربيع، فنفي الحجية أظهر من نار على علمه ومن الناس من نفاها بحمل - الخلود - على أصل الوضع وهو اللبث الطويل - وليس بشيء - لأن فيه تهوين الخطب في مقام التهويل مع عدم ملائمة حمل الخلود في الجنة على الدوام، وكذا لا حجة في قوله تعالى: (وقالوا لن تمسنا النار) الخ بناء على ما زعمه الجبائي حيث قال: دلت الآية على أنه تعالى ما وعد موسى ولا سائر الأنبياء بعده باخراج أهل الكبائر والمعاصي من النار بعد التعذيب، وإلا لما أنكر على اليهود بقوله تعالى: (قل أتخذتم) الخ وقد ثبت أنه تعالى أوعد العصاة بالعذاب زجراً لهم عن المعاصي فقد ثبت أن يكون عذابهم دائماً وإذا ثبت في سائر الأمم وجب ثبوته في هذه الأمة إذ الوعيد لا يجوز أن يختلف في الأمم إذا كان قدر المعصية واحداً لأن ما أنكر الله عليهم جزمهم بقلة العذاب لانقطاعه مطلقاً - على أن ذلك في حق الكفار لا العصاة كما لا يخفى - (ومن) تحتل أن تكون شرطية، وتحتل أن تكون موصولة، والمسوغات لجواز دخول الفاصلة في الخبر إذا كان المبتدأ موصولاً موجودة، ويحسن الموصولية بحىء الموصول في قسميه وإيراد اسم الإشارة النبي عن استحضار المشار إليه بماله من الأوصاف للاشعار بعليتها لصاحبة النار ومافيه من معنى البعد للتنبيه على بعد منزلتهم في الكفر والخطايا، وإنما أشير إليهم بعنوان الجمعية مراعاة لجانب المعنى في كلمة (من) بعد مراعاة جانب اللفظ في الضمائر الثلاثة لما أن ذلك هو المناسب لما أسند إليهم في تبتك الحالتين، فإن كسب السيئة وإحاطة الخطيئة به في حالة الافراد - وصاحبة النار في حالة الاجتماع -

قاله بعض المحققين - ولا يخلو عن حسن - وقرأ نافع (خطيآته) وبعض (خطياه) و (خطيته) و (خطياته) بالقلب والادغام واستحسنوا قراءة الجمع بأن الاحاطة لا تكون بشيء واحد، ووجه قراءة الافراد بأن الخطيئة - وإن كانت مفردة لكنها لاضافتها متعددة - مع أن الشيء الواحد قد يحيط كالحلقة فلا تغفل .

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٨٢﴾ لما ذكر سبحانه أهل النار وما أعد لهم من الهلاك أتبع ذلك بذكر أهل الايمان وما أعد لهم من الخلود في الجنان، وقد جرت عادته جل شأنه على أن يشفع وعده بوعيده مراعاة لما تقتضيه الحكمة في إرشاد العباد من الترغيب تارة والترهيب أخرى، وقيل : إن في الجمع تربية الوعيد بذكر مافات أهل من الثواب، وتربية الوعد بذكر مانجا منه أهل من العقاب، وعطف العمل على الايمان يدل على خروجه عن مساه - إذ لا يعطف الجزء على الكل - ولا يدل على عدم اشتراطه به حتى يدل على أن صاحب الكبيرة غير خارج عن الايمان، وتكون الآية حجة على الوعيدية - كما قاله المولى عصام - فإن قلت : للمخالف أن يقول : العطف للتشريف لكون العمل أشق وأحرز من التصديق وأفضل الأعمال أحرزها، أجيب بأن الايمان أشرف من العمل لكونه أساس جميع الحسنات إذ الأعمال ساقطة عن درجة الاعتبار عند عدمه ويخطر في البال إنه يمكن أن يكون لذكر العمل الصالح هنا مع الايمان نكتة، وهو أن يكون الايمان في مقابلة السيئة المفسرة بالكفر - عند بعض - والعمل الصالح في مقابلة الخطيئة المفسرة بما عداه والمراد من (الذين آمنوا) أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ومؤمنو الأمم قبلهم، قاله ابن عباس وغيره - وهو الظاهر - وقال ابن زيد : المراد بهم النبي ﷺ وأمتة خاصة وذكر - الفاء - فيما سبق وتركها هنا إما لأن الوعيد من الكريم مظنة الخلف دون الوعد فكان الأول حرياً بالتأكيد دون الثاني، وإما للإشارة إلى سبق الرحمة فان النجاة قالوا : من دخل داري فآكرمه - يقتضي إكرام كل داخل لكن على خطر أن لا يكرم - وبدون - الفاء - يقتضي إكرامه البتة، وإما للإشارة إلى أن خلودهم في النار بسبب أفعالهم السيئة وعصيانهم وخلودهم في الجنة بمحض لطفه تعالى وكرمه، وإلا فالإيمان والعمل الصالح لا يفي بشكر ما حصل للعبد من النعم العاجلة - وإلى كل ذهب بعض - والقول بأن ترك - الفاء - هنا لمزيد الرغبة في ذكر ما لهم ليس بشيء ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَٰئِيلَ﴾ شروع في تعداد بعض آخر من قبائح أسلاف اليهود مما ينادى باستبعاد إيمان أخلافهم، وقيل : إنه نوع آخر من النعم التي خصهم الله تعالى بها، وذلك لأن التكليف بهذه الأشياء موصل إلى أعظم النعم - وهو الجنة - والموصل إلى النعمة نعمة، وهذا - الميثاق - ما أخذ عليهم على لسان موسى وغيره من أنبيائهم عليهم السلام، أو ميثاق أخذ عليهم في التوراة، وقول مكى : إنه ميثاق أخذه الله تعالى عليهم وهم في أصلاب آبائهم كالذر لا يظهرهم وجهه هنا ■

﴿لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ﴾ على إرادة القول أى قلنا أو قائلين ليرتبط بما قبله وهو إخبار في معنى النهى كقوله تعالى : (لا يضار كاتب ولا شهيد) وكما تقول : تذهب إلى فلان وتقول له كيت وكيت، وإلى ذلك ذهب الفراء، ويرجح أنه أبلغ من صريح النهى لما فيه من إيهاً أن المنهى كانه سارع إلى ذلك فوقع منه حتى أخبر عنه بالحال أو الماضي أى ينبغي أن يكون كذلك فلا يرد أن حال الخبر عنه على خلافه وأنه قرأ ابن مسعود (لا تعبدوا) على النهى وأن (قولوا) عطف عليه فيحصل التناسب المعنوي بينهما في كونهما إنشاء، وإن كان يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب، وقيل : تقديره أن لا تعبدوا - فلما حذف الناصب ارتفع الفعل، ولا يجب الرفع بعد الحذف في مثل ذلك خلافاً لبعضهم - وإلى هذا ذهب الأخفش - ونظيره من نثر العرب

مره يحفرها ومن نظمها

ألا أيها الزاجري احضر الوغي وإن أشهد اللذات هل أنت مخلدى

ويؤيد هذا قراءة (أن لا تعبدوا) ويضعفه أن (أن) لا تحذف قياساً في مواضع ليس هذا منها؛ فلا ينبغي تخريج الآية عليه، وعلى تخريجها عليه فهو مصدر مؤول بدل من الميثاق أو مفعول به بحذف حرف الجر أى بأن لا أو على أن لا، وقيل: إنه جواب قسم دل عليه الكلام، أى حلفناهم لا تعبدون، أو جواب الميثاق نفسه لأن له حكم القسم، وعليه يخلو الكلام عما مر في وجه رجحان الأول، وقرأ نافع، وابن عامر، وأبو عمرو، وعاصم، ويعقوب، - باللام - حكاية لما خوطبوا به والباقون - بالياء - لأنهم غيب، وفي الآية حينئذ التفاتان في - لفظ الجلالة - و (يعبدون) -

﴿وَبِالْوَلَدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ متعلق بمضمر تقديره وتحسنون، أو أحسنوا، والجملة معطوفة على تعبدون وجوز تعلقه بـ (إحساناً) وهو يتعدى بالباء، وإلى (كأحسن بي إذا خرجني من السجن) (وأحسن كما أحسن الله إليك) ومنع تقدم معمول المصدر عليه مطلقاً ممنوع، ومن المعربين من قدر استوصوا فـ (بالوالدين) متعلق به و (إحساناً) مفعوله، ومنهم من قدر ووصيناكم فإحساناً مفعول لأجله، والوالدان تثنية والدلالة يطاق على الأب والأم أو تغليب بناء على أنه لا يقال إلا للأب كما ذهب إليه الحلي، وقد دلت الآية على الحث ببر الوالدين وإكرامهما، والآيات والأحاديث في ذلك كثيرة، وناهيك احتفالاً بهما أن الله عز اسمه قرن ذلك بعبادته

﴿وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ﴾ عطف على (الوالدين) و (القربى) مصدر كالرجعى - والالف - فيه للتأنيث وهي قرابة الرحم والصلب. (واليتمى) وزنه فعلى - وألفه - للتأنيث، وهو جمع يتيم كنديم وندامى، ولا ينقاس، ويجمع على أيتام. واليتم أصل معناه الانفراد، ومنه الدرة اليتيمة، وقال ثعلب: الغفلة، وسمى اليتيم يتيماً لأنه يتغافل عن بره، وقال أبو عمرو: الإبطاء لا بطاء البر عنه، وهو فى الآدميين من قبل الآباء - ولا يتم بعد بلوغ - وفى البهائم من قبل الأمهات، وفى الطيور من جهتها. وحكى الماوردى أنه يقال فى الآدميين لمن فقدت أمه أيضاً - والاول هو المعروف - (والمساكين) جمع مسكين على وزن مفعيل مشتق من السكون، كأن الحاجة أسكنته - فاليم - زائدة كحضر من الحضور، وروى تسمى فلان - والأصح تسكن أى صار مسكيناً - والفرق بينه وبين الفقير معروف - وسيأتى إن شاء الله تعالى - وقد جاء هذا الترتيب اعتناء بالأكوكد فالأكوكد، فبدأ بـ (الوالدين) إذ لا يخفى تقدمهما على كل أحد فى الإحسان إليهما، ثم بـ (ذى القربى) لأن صلة الأرحام مؤكدة، ولمشاركة (الوالدين) فى القرابة وكونها منشأها وقد ورد فى الاثر إن الله تعالى خاطب الرحم فقال: أنت الرحم وأنا الرحمن أصل من وصلك وأقطع من قطعك ثم باليتامى لأنهم لا قدرة لهم تامة على الاكتساب، وقد جاء «أنا وكافل اليتيم فى الجنة كهاتين» وأشار ﷺ إلى السبابة والوسطى وتأخرت درجة (المساكين) لأن المسكين يمكنه أن يتعهد نفسه بالاستخدام ويصلح معيشته مهما أمكن بخلاف اليتيم - فإنه لصغره لا ينتفع به - ويحتاج إلى من ينفعه وأفرد (ذى القربى) - كما فى البحر - لأنه أريد به الجنس، ولأن إضافته إلى المصدر يندرج فيه كل ذى قرابة، وكان فيه إشارة إلى أن ذوى القربى - وإن كثروا - كشى واحد لا ينبغي أن يضجر من الإحسان إليهم ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ أى قولاً حسناً - سماه به للمبالغة - وقيل: هو لغة فى الحسن كالبحل والبخل والرشد والرشد، والعرب والعرب، والمراد قولوا لهم القول الطيب وجابوهم بأحسن ما يحبون - قاله أبو العالية - وقال سفيان الثوري: مروهم بالمعروف وانهموم

عن المنكر، وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما: قولوا لهم لا إله إلا الله مروهم بها ، وقال ابن جريج: أعلموهم بما في كتابكم من صفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم - وقول أبي العالية في المرتبة العالية - والظاهر أن هذا الأمر من جملة الميثاق المأخوذ على بني إسرائيل: ومن قال: إن المخاطب به الأمة وهو محكم أو منسوخ بآية السيف أو إن الناس مخصوص بصالحى المؤمنين إذ لا يكون القول الحسن مع الكفار والفساق لأننا أمرنا بلعنهم وذمهم ومحاربتهم - فقد أبعد - وقرأ حمزة والكسائي ويعقوب (حسناً) - بفتحين - وعطاء - وعيسى - بضمين - وهى لغة الحجاز وأبو طلحة ابن مصرف (حسنى) على وزن فعلى، واختلف في وجهه فقيل: هو مصدر كرجعى، واعترضه أبو حيان بأنه غير مقبس ولم يسمع فيه ، وقيل: هو صفة كجلى أى مقالة أو كلمة (حسنى) وفي الوصف بها وجهان (أحدهما) أن تكون باقية على أنها للتفضيل واستعمالها بغير الالف واللام والاضافة للمعرفة نادر وقد جاء ذلك في الشعر كقوله:

وإن دعوت إلى جلى ومكرمة يوما كرام سراة الناس فادعينا

(وثانيهما) أن تجرد عن التفضيل فتكون بمعنى - حسنة - كما قالوا ذلك في (يوسف أحسن إخوته) وقرأ الجحدري (إحساناً) على أنه مصدر أحسن الذى همزته للصيرورة كما تقول: أعشبت الأرض إعشاباً أى صارت ذا عشب فهو حينئذ نعت لمصدر محذوف أى قولاً ذا حسن ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ أراد سبحانه بهما ما فرض عليهم في ملتهم لأنه حكاية لما وقع في زمان موسى عليه السلام وكانت زكاة أموالهم - كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قرأنا تأتبط إليهما نار فتجمأهما - وكان ذلك علامة القبول - وما لا تفعل النار به كذلك كان غير متقبل - والقول بأن المراد بهما هذه الصلاة وهذه الزكاة المفروضتان علينا، والخطاب لمن بحضرة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من أبناء اليهود لا غير، والأمر بهما كناية عن الأمر بالاسلام، أو للايدان بأن الكفار مخاطبون بالفروع أيضاً ليس بشئ. كما لا يخفى ﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ﴾ أى أعرضتم عن الميثاق ورفضتموه . و(ثم) للاستبعاد أو لحقيقة التراخي فيكون تويخاً لهم بالارتداد بعد الانقياد مدة مديدة وهو أشنع من العصيان من الأول، وقد ذكر بعض المحققين أنه إذا جعل ناصب الظرف خطاباً له صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين فهذا الالتفات إلى خطاب بني إسرائيل جميعاً بتغليب أخلافهم على أسلافهم لجريان ذكرهم كلهم حينئذ على نهج الغيبة، فإن الخطابات السابقة للأسلاف محكية بالقول المقدر قبل لا تعبدون كأنهم استحضروا عند ذكر جنائياتهم فنعيت عليهم - وإن جعل خطاباً لليهود المعاصرين - فهذا تعميم للخطاب بتنزيل الأسلاف منزلة الأخلاف كما أنه تعميم للتولى بتنزيل الأخلاف منزلة الأسلاف للتشديد في التوبيخ ، وقيل: الالتفات إنما يحى على قراءة (لا يعبدون) بالغيبة، وأما على قراءة الخطاب - فلا التفات - ومن الناس من جعل هذا الخطاب خاصاً بالحاضرين في زمنه عليه الصلاة والسلام وما تقدم خاصاً بمن تقدم، وجعل الالتفات على القراءتين لكنه بالمعنى الغير المصطلح عليه أن (١) كون الالتفات بين خطابين لاختلافهما لم يقل به أهل المعانى - لكنه وقع مثله في كلام بعض الأدباء - وما ذكرناه من التغليب أولى وأحرى خلافاً لمن التفت عنه

﴿إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ﴾ وهم من الأسلاف من أقام اليهودية على وجهها قبل النسخ، ومن الأخلاف من أسلم كعبد الله بن سلام وأضرابه فالقلة في عدد الأشخاص ، وقول ابن عطية: إنه يحتمل أن تكون في الايمان أى لم

يق حين عصوا وكفر آخرهم بمحمد ﷺ إلا إيمان قليل إذ لا ينفعهم لا يقدم عليه إلا القليل من لم يعط فهماً في الألفاظ الدرية، وروى عن أبي عمرو وغيره رفع قليل والكثير المشهور في أمثال ذلك النصب لأن ما قبله موجب، واختلفوا في تخريج الرفع فقيل: إن المرفوع تأكيد للضمير أو بدل منه، وجاز لأن (توليتهم) في معنى النفي أي لم يفوا، وقد خرج غير واحد قوله: ﷺ فيما صح على الصحيح: «العالون هلكي إلا العالون، والعالون هلكي إلا العالون، والعالون هلكي إلا المخلصون، والمخلصون على خطر» وقول الشاعر:

وبالصرمة منهم منزل خلق عاف تغير إلا التوءم والوتد

على ذلك، وقول أبي حيان إنه ليس بشيء إذ مامن إثبات إلا ويمكن تأويله بنفي فيلزم جواز قام القوم إلا زيد بالرفع على التأويل والابدال ولم يجوزه النحويون - ليس بشيء كما لا يخفى، وقيل: إن (إلا) صفة بمعنى غير ظهر إعرابها فيما بعدها، وقد عقد سيويه لذلك باباً في كتابه فقال: هذا باب ما يكون فيه إلا وما بعدها وصفاً بمنزلة غيره مثل، وذكر من أمثلة هذا الباب لو كان معنا رجل إلا زيد لغائبنا (ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وقوله:

أينخت فألقت بلدة فوق بلدة قليل بها الأصوات إلا بغامها

وخرج جمع جميع ماسلف على هذا، وفيه أن ذلك فيما نحن فيه لا يستقيم إلا على مذهب ابن عصفور حيث ذهب إلى أن الوصف (إلا) يخالف الوصف بغيرها من حيث إنه يوصف بها النكرة والمعرفة، والظاهر والمضمر وأما على مذهب غيره - وهو ابن شاهين - بالنسبة إليه من أنه لا يوصف بها إلا إذا كان الموصوف نكرة أو معرفة - بلام الجنس - فلا، والمبرد يشترط في الوصف بها صلاحية البدل في موضعه، وقيل: إنه مبتدأ خبره محذوف أي لم يقولوا - ولا يرد عليه شيء مما تقدم - إلا أن فيه كلاماً سنذكره إن شاء الله تعالى عند قوله تعالى: (إلا إبليس لم يكن من الساجدين) ﴿وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ ٨٣﴾ جملة معترضة أي وأنتم قوم عادتم الاعراض والتولي عن المواعيق، ويؤخذ كونه عادتهم من الاسمية الدالة على الثبوت، وقيل: حال مؤكدة - والتولي والاعراض شيء واحد - ويجوز فصل الحال المؤكدة - بالواو - عند المحققين وفرق بعضهم بين التولي والاعراض بأن الأول قد يكون الحاجة تدعو إلى الانصراف مع ثبوت العقد والاعراض هو الانصراف عن الشيء بالقلب. وقيل: إن التولي أن يرجع عوده إلى بدئه، والاعراض أن يترك المنهج ويأخذ في عرض الطريق والمتولي أقرب أمر آمن المعرض لأنه متى عزم سهل عليه العود إلى سلوك المنهج والمعرض حيث ترك المنهج وأخذ في عرض الطريق يحتاج إلى طاب منهجه فيعسر عليه العود إليه ومن الناس من جوز أن يكون معرضون على ظاهره، والجملة حال مقيدة أي لم يتول القليل (وأنتم معرضون) عنهم ساخطون لهم فيكون في ذلك مزيد توبيخ لهم ومدح للقليل - فهو بعيد - كالقول بأنها مقيدة ومتعلق التولي والاعراض مختلف أي توليتهم على المضى في الميثاق وأعرضتم عن اتباع هذا النبي ﷺ. ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرَجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِينِكُمْ﴾ على نحو ما سبق في (لا تعبدون) والمراد أن لا يتعرض بعضكم ببعضاً بالقتل والاجلاء وجعل قتل الرجل غيره قتل نفسه لاتصاله نسباً أو ديناً، أو لأنه يوجهه قصاصاً، ففي الآية مجاز، إما في ضمير - كم - حيث عبر به عن من يتصل به أو في (تسفكون) حيث أريد به ما هو سبب السفك. وقيل: معناه لا تتركبوا ما يبيح سفك دماءكم وإخراجكم من دياركم، أو لا تفعلون ما يردكم ويصرفكم عن لذات الحياة الأبدية فانه القتل في الحقيقة ولا تقترفوا ما تمنعون به

عن اللجنة التي هي داركم ، وليس النفي في الحقيقة جلاء الاوطان بل البعد من رياض الجنان ولعل مايساعده سياق النظم الكريم هو الأول . و (الدماء) جمع دم معروف وهو محذوف - اللام - وهي - ياء - عند بعض لقوله : جرى الدميان بالخبر اليقين - وواو - عند آخرين لقولهم دموان ووزنه فعل أو فعل ، وقد سمع مقصوراً وكذا مشدداً ، وقرأ طلحة وشعيب (تسفكون) - بضم الفاء - وأبونيهك - بضم التاء وفتح السين وكسر الفاء مشددة - وابن أبي اسحق كذلك إلا أنه سكن السين وخفف الفاء (ثم أقررتهم) أي بالميثاق واعترفتم بلزومه خلفاً بعد سلف فلاقرار ضد الجحد ويتعدى - بالباء - قيل ويحتمل أنه بمعنى إبقاء الشيء على حاله من غير اعتراف به - وليس بشيء - إذ لا يلائمه حينئذ (وأنتم تشهدون ٨٤) حال مؤكدة رافعة احتمال أن يكون الاقرار ذكر أمر آخر لكنه يقتضيه ، ولا يجوز العطف لكمال الاتصال ولا الاعتراض إذ ليس المعنى وأنتم عادتكم الشهادة بل المعنى على التقييد (١) وقيل : وأنتم أيها الموجودون تشهدون على إقرار أسلافكم فيكون إسناد الاقرار إليهم مجازاً ، وضعف بأن يكون حينئذ استبعاد القتل والاجلاء منهم مع أن أخذ الميثاق والاقرار كان من أسلافهم لاتصالهم بهم نسباً وديناً بخلاف ما إذا اعتبر نسبة الاقرار إليهم على الحقيقة فانه يكون بسبب إقرارهم وشهادتهم - وهو أبلغ في بيان قبيح صنيعهم - وادعى بعضهم أن (الأظهر) أن المراد أقررتهم حال كونكم شاهدين على إقراركم بأن شهد كل أحد على اقرار غيره ٥ هو طريق الشهادة ولا يخفى انحطاط المبالغة حينئذ ■

(ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم) نزلت - كما في البحر - في بني قينقاع وبني قريظة وبني النضير من اليهود ، كان بنو قينقاع أعداء بني قريظة ، وكانت الأوس حلفاء بني قينقاع ، والخزرج حلفاء بني قريظة ، والنضير والأوس والخزرج إخوان ■ وبنو قريظة والنضير إخوان - ثم افترقوا - فصارت بنو النضير حلفاء الخزرج ■ وبنو قريظة حلفاء الأوس ، فكانوا يقتتلون ويقع منهم ما قص الله تعالى ، فغيرهم الله تعالى بذلك . و (ثم) للاستبعاد في الوقوع - لا للتراخي في الزمان - لأنه الواقع في نفس الأمر - كما قيل به - و (أنتم) مبتدأ ، و (هؤلاء) خبره على معنى (أنتم) بعد ذلك المذكور من الميثاق والاقرار والشهادة (هؤلاء) الناقضون ، كقولك : أنت ذلك الرجل الذي فعل كذا ، وكان مقتضى الظاهر ، (ثم أنتم) بعد ذلك التوكيد في الميثاق نقضتم العهد (تقتلون أنفسكم) الخ أي صفتكم الآن غير الصفة التي كنتم عليها ، لكن أدخل (هؤلاء) وأوقع خبراً ليفيد أن الذي تغير هو الذات نفسها نعيماً عليهم لشدة (٢) وكادت الميثاق ثم تساهلهم فيه وتغيير الذات فهم من وضع اسم الإشارة الموضوع للذات موضع الصفة لامن جعل ذات واحد في خطاب واحد مخاطباً وغائباً ، وإلا لفهم ذلك من نحو (بل أنتم قوم تجهلون) أيضاً . وصح الحل مع اعتبار التغير لأنه ادعائي - وفي الحقيقة واحد - وعدوا حضوراً مشاهدين باعتبار تعلق العلم بما أسند إليهم من الأفعال المذكورة سابقاً وغيباً باعتبار عدم تعلق العلم بهم لما سيحكي عنهم من الأفعال بعد ، لأن المعاصي توجب الغيبة عن غير الحضور إذ المناسب حينئذ الغيبة في (تقتلون) (وتخرجون) قاله السالكي ، و (تقتلون) إما حال والعامل فيه معنى الإشارة أو بيان كأنه لما قيل (ثم أنتم هؤلاء) قالوا كيف نحن

(١) والفرق بين الوجهين أن صرف الخطاب من المجاز إلى الحقيقة مبتدأ من قوله ثم أقررتهم على الأول ومن ثم أنتم تشهدون على الثاني فافهم اه منه (٢) مكذا الأصل ، وعبرة الشهاب هكذا ليفيد أن الذي تغير هو الذات بعينها نعيماً عليهم بشدة وكأنه أخذ الميثاق ثم تساهلهم فيه اه ولعل في النسخة تحريفاً ، إدارة

جفىء (تقتلون) تفسيراً له، ويحتمل أن تجعل مفسرة لها من غير تقدير سؤال، وذهب ابن كيسان وغيره إلى أن (أنتم) مبتدأ و (تقتلون) الخبر و (هؤلاء) تخصيص للمخاطبين لما نهوا على الحال التي هم عليها مقيمون فيكون إذ ذاك منصوباً بأعنى وفيه أن النحاة نصوا على أن التخصيص لا يكون بأسماء الإشارة ولا بالكرة والمستقر من لسان العرب أنه يكون بآيتها كاللهم اغفر لنا آيتها العصابة والمعرف باللام - كنحن العرب أقرى الناس للضيف - أو الإضافة كنحن معاشر الأنبياء لا نورث - وقد يكون بالعلم - كننا تميماً نكشف الضبابا ■ وأكثر ما يأتي بعد ضمير متكلم - وقد يحى بعد ضمير المخاطب - بك الله نرجو الفضل ■ وقيل : (هؤلاء) تأكيد لغوى (لأنتم) فهو إما بدل منه أو عطف بيان عليه وجعله من التأكيد اللفظي بالمرادف توهم، والكلام على هذا خال عن تلك النكتة ■ وقيل : هؤلاء بمعنى الذين والجملة صلته والمجموع هو الخبر، وهذا مبنى على مذهب الكوفيين حيث جوزوا كون جميع أسماء الإشارة موصولة سواء كانت بعد (ما) أو لا والبصريون يخصونه إذا وقعت بعد (ما) الاستفهامية - وهو المصحح - على أن الكلام يصير حينئذ من قبيل ■ أنا الذي سميتني أمي حيدرة ■ وهو ضعيف - كما قاله الشهاب - وقرأ الحسن (تقتلون) على التكثير وفي تفسير المهدوى أنها قراءة أبي نهيك ﴿ وَتَخْرُجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيرِهِمْ ﴾ عطف على ما قبله وضمير ديارهم للفريق وإيثار الغيبة مع جواز دياركم كما في الأول للاحتراز عن توهم كون المراد إخراجهم من ديار المخاطبين من حيث ديارهم لا ديار المخرجين ﴿ تَظْهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْأَثْمِ وَالْعُدُونِ ﴾ حال من فاعل (تخرجون) أو من مفعوله قيل : أو من كليهما لأنه لا شتماله على ضميرهما يبين هيئتهما ■ والمعنى على الأول تخرجون متظاهرين عليهم وعلى الثاني تخرجون فريقاً متظاهراً عليهم، وعلى الثالث تخرجون واقفاً متظاهرين منهم عليهم - والتظاهر - التعاون وأصله من - الظهر - كأن المتعاونين يسند كل واحد منهم ما ظهره إلى صاحبه (والاثم) الفعل الذي يستحق عليه صاحبه الذم واللوم، وقيل : ماتفر منه النفس ولا يطمئن إليه القلب، وفي الحديث «الائم ماحك في صدرك» وهو متعاقب بتظاهرون حال من فاعله أى متلبسين بالاثم، وكونه هنا مجازاً أعما يوجب من إطلاق المسبب على سببه كما سميت الخمر إثمًا في قوله :

شربت (الائم) حتى ضل عقلى كذا (الائم) تذهب بالعقول

بما لا يدعو إليه داع، والعنوان تجاوز الحد في الظلم، وقرأ عاصم وحمزة والكسائي (تظاهرون) بتخفيف الظاء وأصله - بناء - حذف ثانيتهما عند أبي حيان وأولاهما عندها شتم وقرأ باقي السبعة بالتشديد على ادغام - التاء في الظاء - وأبو حيوة (تظاهرون) - بضم التاء وكسر الهاء - ومجاهد وقتادة باختلاف عنهما (تظاهرون) - بفتح التاء والظاء - والهاء مشددين دون ألف - ورويت عن أبي عمرو أيضاً وبعضهم تظاهرون على الأصل ■

﴿ وَإِنْ يَأْتِوكُمْ أَسْرَى تَقْدُوهُمْ ﴾ أى تخرجوهم من الأسر باعطاء الفداء، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة وابن عامر تقدوهم وعليه حمل بعض قراءة الباقيين إذ لا مفاعلة، وفرق جمع بين فادى وفدى بأن معنى الأول بادل أسيراً بأسير والثاني جمع الفداء ويعكر عليه قول العباس رضى الله تعالى عنه فاديت نفسى وفاديت عقيلاً إذ من المعلوم إنه ما بادل أسيراً بأسير، وقيل : (تقادوهم) بالعنف و (تقدوهم) بالصلح وقيل : (تقادوهم) تطلبوا الفدية من الأسير الذى فى أيديكم من أعدائكم ومنه قوله :

قنى فادى أسيرك إن قومى وقومك لا أرى لهم احتفالا

وقال أبو علي: معناه لغة تطلقونهم بعد أن تأخذوا منهم شيئاً، وأراه هنا كسابقه في غاية البعد، والقول بأن معنى الآية (وإن يأتوك أسارى) في أيدي الشياطين تتصدون لانقاذهم بالارشاد والوعظ مع تضييعكم أنفسكم إلى البطون - أقرب كما لا يخفى ، - والاسارى - قيل : جمع أسير بمعنى مأسور وكانهم حملوا أسيراً على كسلان فجمعه جمعه كما حملوا كسلان عليه فقالوا كسلي كذا قال سيدييه ، ووجه الشبه أن الاسير محبوس عن كثير من تصرفه للاسر والكسلان محبوس عن ذلك لعادته ، وقيل : إنه مجموع كذا ابتداء من غير حمل كما قالوا في قديم قدامى ، وسمع بفتح الهمزة وليست بالعالية خلافاً لبعضهم حيث زعم أن الفتح هو الأصل والضم ليزداد قوة . وقيل : جمع أسرى - وبه قرأ حمزة - وهو جمع أسير كجريح وجرحى فيكون أسارى جمع الجمع قاله المفضل ، وقال أبو عمرو : الاسرى من في اليد ، والاسارى من في الوثاق - ولا أرى فرقا - بل المأخوذون على سبيل القهر والغلبة مطلقاً أسرى وأسارى .

﴿ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ ﴾ حال من فاعل (تخرجون فريقانكم) أو مفعوله بعد اعتبار التقييد بالحال السابقة ، وقوله تعالى : (وإن يأتوك) اعتراض بينهما لا معطوف على (تظاهرون) لأن الاتيان لم يكن مقارناً للإخراج وقيده الإخراج بهذه الحال لإفادة أنه لم يكن عن استحقاق ومعصية موجبة له ، وتخصيصه بالتقييد دون القتل للاهتمام بشأنه لكونه أشد منه (والفتنة أشد من القتل) وقيل : لا بل لكونه أقل خطراً بالنسبة إلى القتل فكان مظنة التساهل ، ولأن مساق الكلام لزمهم وتوبيخهم على جنائياتهم وتناقض أفعالهم وذلك مختص بصورة الإخراج إذ لم ينقل عنهم تدارك القتل بشيء من دية أو قصاص وهو السر في تخصيص الظاهر فيما سبق ، وقيل : النكتة في إعادة تحريم الإخراج وقد أفاده - لا تخرجون أنفسكم - بأبلغ وجه . وفي تخصيص تحريم الإخراج بالاعادة دون القتل أنهم امثلوا حكماً في باب المخرج وهو الفداء وخالفوا حكماً وهو الإخراج فجمع مع الفداء حرمة الإخراج ليتصل به (أفتؤمنون) الخ أشد اتصال ويتضح كفرهم ببعض وإيمانهم ببعض كالألتصاح حيث وقع في حق شخص واحد ، والضمير للشأن والجملة بعده خبره . وقيل : خبره (محرم) و (إخراجهم) نائب فاعل وهو مذهب الكوفيين وتبعهم المهدوي ، وإنما ارتكبه لأن الخبر المتحمل ضميراً مرفوعاً لا يجوز تقديمه على المبتدأ فلا يجوزون قائم زيد على أن يكون قائم خبراً مقدماً ، والبصريون يجوزون ذلك ولا يجوزون هذا الوجه لأن ضمير الشأن لا يخبر عنه عندهم إلا بجملة مصرح بجزأيا ، وقيل : إنه ضمير مهم مبتدأ أيضاً (محرم) خبره و (إخراجهم) بدل منه مفسر له ، وهذا بناء على جواز إبدال الظاهر من الضمير الذي لم يسبق ما يعود إليه ، ومنهم من منعه وأجازه الكسائي . وقيل : راجع إلى الإخراج المفهوم من (تخرجون) و (إخراجهم) عطف بيان له أو بدل منه أو من ضمير محرم ، وضعف بأنه بعد عوده إلى الإخراج لا وجه لبداله منه . ومن الغريب ما نقل عن الكوفيين أنه يحتمل أن يكون هو ضمير فصل ، وقد تقدم مع الخبر والتقدير - وإخراجهم هو محرم عليكم - فلما قدم خبر المبتدأ عليه قدم هو معه ولا يجوز البصريون - لأن وقوع الفصل بين معرفة ونكرة لا تقارب المعرفة - لا يجوز عندهم وتوسطه بين المبتدأ والخبر أو بين ما هما أصله شرط عندهم أيضاً ، ولا بن عطية في هذا الضمير كلام يجب إضماره ﴿ أَفْتُؤْمِنُونَ بَعْضَ الْكُتُبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ﴾ عطف على (تقتلون) أو على محذوف أى أفعلون ما ذكر (فتؤمنون) الخ والاستفهام للتهديد والتوبيخ على التفريق بين أحكام الله تعالى إذ العهد كان بثلاثة أشياء ترك القتل وترك الإخراج ومفاداة الأسارى فقتلوا وأخرجوا على خلاف العهد وفدوا بمقتضاه ، وقيل : المواثيق أربعة فزيد ترك المظاهرة ، وقد أخرج ابن جرير عن أبي العالية أن عبد الله بن سلام مر على رأس

(٤٠٢ - ج ١ - تفسير روح المعاني)

الجالوت بالسكوفة وهو يفادى من النساء ما لم يقع عليه العرب ولا يفادى من وقع عليه العرب فقال له عبد الله ابن سلام: أما إنه مكتوب عندك في كتابك أن فادوهن كلهن ، وروى يحيى السنة عن السدى أن الله تعالى أخذ على بنى إسرائيل في التوراة أن لا يقتل بعضهم بعضاً ولا يخرج بعضهم بعضاً من ديارهم وأياماً عبد أو أمة وجدتموه من بنى إسرائيل فاشتروه بما قام من ثمنه فأعتقوه، ولعل كفرهم بما ارتكبوا لا اعتقادهم عدم الحرمة مع دلالة صريح التوراة عليها لكن ما في الكشف من أنه قيل لهم: كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم؟! فقالوا: أمرنا بالفداء وحرّم علينا القتال لكننا نستحي من حلفائنا يدل على أنهم لا ينكرون حرمة القتال فاطلاق الكفر حينئذ على فعل ما حرم إماماً أنه كان في شرعهم كفراً أو أنه للتغليظ كما أطلق على ترك الصلاة ونحوه ذلك في شرعنا، والقول بأن المعنى أستعملون البعض وتتركون البعض فالكلام محمول على المجاز بهذا الاعتبار لا اعتبار به كالقول بأن المراد بالعبد المؤمن به نبوة موسى عليه السلام، والبعض الآخر نبوة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم.

﴿فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ الإشارة إلى الكفر ببعض الكتاب والايمان ببعض ، أو إلى ما فعلوه من القتل والاجلاء مع مفاداة - الاسارى - والجزاء المقابلة، ويطلق في الخير والشر . - والخزى - الهوان، والماضى - خزى - بالكسر ، وقال ابن السكيت : معنى - خزى - وقع في بلية - وخزى - الرجل - خزاية - إذا استحي وهو - خزيان - وقوم - خزايا - وامرأة - خزيا - والمراد به هنا الفضيحة والعقوبة أو ضرب الجزية غابر الدهر أو غلبة العدو أو قتل قريظة وإجلاء النضير من منازلهم إلى أريحاء وأذرعات . وقد روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : كان عادت بنى قريظة القتل وعادة بنى النضير الاخراج فلما غلب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أجلى بنى النضير وقتل رجال قريظة وأسروا نساءهم وأطفالهم وتنكروا - الخزى - الايذان بفضاعة شأنه وأنه بلغ مبلغاً لا يكتفه كنهه، ومن هنا لم يخصه بعضهم ببعض الوجوه، وادعى أن الاظهر ذلك وجعل الإشارة إلى الكفر ببعض الكتاب والايمان ببعض أى بعض كان ولذلك أفردها، وحينئذ يتناول الكفرة بنبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ونظيره من يفعل جميع ذلك ، و(الدنيا) مأخوذة من دنا يدنو ويأوها منقلبة عن - واو - ولا يحذف منها - الالف واللام - إلا قليلاً، وخصه أبو حيان في الشعر، و(ما) نافية و(من) إن جعلت موصولة فلا محل ليفعل من الاعراب، وإن جعلت موصوفة فمحلها الجر على أنه صفتها، و(منكم) حال من فاعل - يفعل - . و(إلا خزى) استثناء مفرغ وقع خبراً للمبتدأ ولا يجوز النصب في مثل ذلك على المشهور . ونقل عن يونس إجازته في الخبر بعد (إلا) كأننا ما كان ، وقال بعضهم إن كان (ما) بعد إلهو الاول في المعنى أو منزل منزلته لم يحز فيه إلا الرفع عند الجمهور، وأجاز الكوفيون النصب فيما كان الثانى فيه منزلاً منزلة الاول ، وإن كان وصفاً أجاز فيه القراء النصب - ومنعه البصريون - وحكى عنهم أنهم لا يجوزون النصب في غير المصادر إلا أن يعرف المعنى فيضم ناصب حينئذ وتحقيقه في محله .

﴿وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ﴾ أى يصيرون إليه فلا يلزم كينوتهم قبل ذلك في أشد العذاب، وقد يراد بالرد الرجوع إلى ما كانوا فيه كما في قوله تعالى (فرددناه إلى أمه) وكأنهم كانوا في الدنيا ، أو في القبور في أشد العذاب أيضاً فردوا إليه ، والمراد به الخلود في النار وأشديته من حيث إنه لا انقضاء له ، أو المراد أشد

جميع أنواع العذاب ولكن بالنسبة إلى عذاب من لم يفعل هذا العصيان لأن عصيانهم أشد من عصيان هؤلاء جزاء سيئة سيئة مثلها ويدل على ما قررناه قوله تعالى: (من يفعل ذلك منكم) فلا يرد ما أورده الامام الرازي أنه كيف يكون عذاب اليهود أشد من الدهرية المنكرين للصانع ولا يفيد ما قيل لأنهم كفروا بعد معرفتهم إنه كتاب الله تعالى وإقرارهم وشهادتهم إذ الكافر الموحد كيف يقال إنه أشد عذاباً من المشرك؟ أو الثاني للصانع وإن كان كفره عن علم ومعرفة وضمير (يردون) راجع إلى (من) وأوثر صيغة الجمع نظراً إلى معناها بعد ما أوثر الافراد نظراً إلى لفظها لما أن الرد إنما يكون بالاجتماع وغير السيك حيث لم يقل مثلاً - وأشد العذاب يوم القيامة - لا يذان بكالم التنافي بين جزاءى النشأتين، وتقديم - اليوم - على ذكر ما يقع فيه لتحويل الخطاب وتفضيع الحال من أول الأمر، وقرأ الحسن - وابن هرمرز باختلاف عنهما، وعاصم في رواية المفضل - تردون - على الخطاب، والجمهور على الغيبة، ووجه ذلك أن (يردون) راجع إلى من يفعل فنقرأ بصيغة الغيبة نظر إلى صيغة (من) ومن قرأ بصيغة الخطاب نظر إلى دخوله في (منكم) لأن الضمير حينئذ راجع إلى (كم) كما وهم ﴿وَمَا اللَّهُ يُغْفَلُ عَنْهُ لَوْ أَنَّ ٨٥﴾ اعتراض وتذييل لتأكيد الوعيد المستفاد مما قبله أى - إنه بالرصاد لا يغفل عما تعملون من القبائح - التي من جهاتها هذا المنكر، والمخاطب به من كان مخاطباً بالآية قبل، وروى عن عمر رضى الله تعالى عنه أنه قال: إن بنى إسرائيل قد مضوا وأنتم تعنون بهذا يأمة محمد وبما يجرى مجراه، وقرأ نافع - وابن كثير - وأبو بكر - يعملون - بالياء على أن الضمير لمن والباقون بالتاء من فوق ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ﴾ أى آثروا الحياة الدنيا واستبدلوها بالآخرة وأعرضوا عنهم تمكنهم من تحصيلها ﴿فَلَا يَخَفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ﴾ الموعودون (١) به يوم القيامة أو مطلق (العذاب) دنيوياً كان أو آخروياً.

﴿وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ٨٦﴾ بدفع الخزي إلى آخر الدنيا أو بدفع الجزية في الدنيا، والتعذيب في العقبي، وعلى الاحتمال الأول في الأمرين يستفاد نفي دفع العذاب من نفي تخفيفه بأبلغ وجه وآكده، ورجحه بعضهم بأن المقام على الثاني يستدعى تقديم نفي الدفع على نفي التخفيف، وتقديم المسند إليه لرعاية الفاصلة والتقوى لا للحصر إذ ليس المقام مقامه، ولذا لم يقل فلا عنهم يخفف العذاب، والجملة معطوفة على الصلة. ويجوز أن يوصل الموصول بصلتين مختلفتين زماناً، وجوز أن يكون (أولئك) مبتدأ (الذين) خبره، وهذه الجملة خبر بعد خبر، والفاء لما أن الموصول إذا كانت صالته فعلاً كان فيهما معنى الشرط، وفيه أن معنى الشرطية لا يسرى إلى المبتدأ الواقعة خبراً عنه، وجوز أيضاً أن يكون (أولئك) مبتدأ (الذين) مبتدأ ثان. وهذه الجملة خبر الثاني، والمجموع خبر الأول، ولا يحتاج إلى رابط لأن الذين هم أولئك، ولا يخفى ما فيه هذا ﴿ومن باب الإشارة﴾ في هذه الآيات (وإذا أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم) بميلكم إلى هوى النفس وطبائعها ومماركتكم حياتكم الحقيقية لأجل تحصيل لذاتكم الدنية وما ربحكم النبوية (ولا تخرجون) ذواتكم من مقارنكم الروحانية، ورياضتكم القدسية (ثم أقررتم) بقبولكم لذلك (وأنتم تشهدون) عليه باستعداداتكم الأولية وعقولكم الفطرية (ثم أنتم هؤلاء) الساقطون عن الفطرة المحتجبون عن نور الاستعداد (تقتلون أنفسكم) وتهلكونها بغوايتكم ومتابعتم الهوى (وتخرجون فريقاً منكم) من أوطانهم القديمة باغوائهم وإضلالهم وتحريضهم على ارتكاب المعاصي تتعاونون عليهم بارتكاب الفواحش

ليروكم فيتبعوكم فيها وبالزمامكم إياهم ردائل القوتين البهيمية والسبعية وتحريضكم لهم عليها (وإن يأتوكم أسارى) في قيدا ارتكبوهم ووثاق شين ما فعلوه قد أخذتهم الندامة وغيرتهم عقولهم ووعول أبناء جنسهم بما لحقهم من العار والشنار تفادوهم بكلمات الحكمة والموعظة الدالة على أن اللذات المستعيلة هي العقلية والروحية وأن اتباع النفس مذموم ردى فيتعضوا بذلك ويتخلصوا من هاتيك القيود سوية (أفتؤمنون) يبهض كتاب العقل والشرع قولاً وإقراراً (وتكفرون ببعض) فعلاً وعملاً فلا تتهون عما نهاكم عنه (فأجزاء من يفعل ذلك منكم إلا) ذلة وإفضاح في الحياة الدنيا يوم مفارقة الروح البدن (تردون إلى أشد العذاب) وهو تعذيبهم بالهيات المظلمة الراسخة في نفوسهم واحترافهم بنيرانها (وما الله بغافل) عن أفعالكم أحصاها وضبطها في أنفسكم وكتبها عليكم.

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ﴾ شروع في بيان بعض آخر من جنائياتهم، وتصديره بالجملة القسمية لظاهر كمال الاعتناء به، و-الآيتاء- الاعطاء، و(الكتاب) التوراة في قول الجمهور وهو مفعول ثان - لآتيناه - وعند السهيلي مفعول أول، والمراد باتيانها له إنزالها عليه. وقد روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن التوراة نزلت جملة واحدة فأمر الله تعالى موسى عليه السلام بحملها فلم يطاق فبعث بكل حرف منها ملصكاً فلم يطبقوا حملها خففها الله تعالى لموسى عليه السلام فحملها، وقيل: يحتمل أن يكون - آتيناه - الخ أفهمناه ما انطوى عليه من الحدود والاحكام والآيتاء والقصص وغير ذلك مما فيه، والكلام على حذف مضاف أى علم - الكتاب - أو فهمه وليس بالظاهر ﴿وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ﴾ يقال - قفاه - إذا تبعه - وقفاه - به إذا أتبعه إياه من - القفاه - وأصل هذه الياه واو لانها متى وقعت رابعة أبدلت كما تقول عربيت من العرو أى أرسلناهم على أثره كقوله تعالى : (ثم أرسلنا رسلنا تترى) وكانوا إلى زمن عيسى عليه السلام أربعة آلاف، وقيل : سبعين ألفاً وظلم على شريعته عليه السلام منهم يوشع . وشمويل . وشمعون . ودود . وسليمان . وشعيا . وارياء . وعزير . وحزقيلا . والياس . واليسع . ويونس . وزكريا . ويحيى . وغيرهم عليهم الصلاة والسلام، وقرأ الحسن . ويحيى بن يعمر - بالرسول - بتسكين السين، وهو لغة أهل الحجاز والتحرير لغة تميم ﴿وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْتِ﴾ أى الحجج الواضحة الدالة على نبوته فتشمل كل معجزة - أوتيناها - عليه السلام وهو الظاهر، وقيل : الانجيل، وعيسى أصله بالعبرانية أشوع بهمة مائة بين بين، أو مكسورة - ومعناه السيد - وقيل : المبارك فعرب، والنسبة اليه عيسى وعيسوى وجمعه عيسون بفتح السين - وقد تضم - وأفرده عن الرسل عليه السلام لتميزه عنهم لكونه من أولى العزم وصاحب كتاب، وقيل : لأنه ليس متبعاً لشريعة موسى عليه السلام حيث نسخ كثيراً من شريعته، وأضافه إلى أمه رداً على اليهود إذ زعموا أن له أباً، ومريم بالعبرية الخادم وسميت أم عيسى به لأن أمها نذرتها لخدمة بيت المقدس، وقيل : العابدة، وبالعربية من النساء من تحب محادثة الرجال فهى كالزير من الرجال، وهو الذى يحب محادثة النساء، قيل : ولا يناسب مريم أن يكون عربياً لأنها كانت برية عن محبة محادثة الرجال اللهم إلا أن يقال سميت بذلك تلميحاً كما يسمى الاسود كافوراً، وقال بعض المحققين : لا مانع من تسميتها بذلك بناء على أن شأن من تخدم من النساء ذلك، وفى القاء، وسهى التى تحب محادثة الرجال ولا تفجر - وعليه لا بأس بالتسمية كما ذكره المولى عصام - والأولى عندى أن التسمية وقعت بالعبرى لا بالعربى بل يكاد يتعين ذلك كما لا يخفى على المنصف؛ وعن الازهرى المريم المرأة التى لا تحب مجالسة الرجال وكأنه قيل لها ذلك تشبيها لها بمريم البتول ووزنه عربياً مفعول لافعيلاً (١)

لأنه لم يثبت في الابنية على المشهور، وأثبتته الصاغاني في الذيل، وقال: إنه مما فات سيويوه، ومنه عثير للغبار، وضهيد بالمهمة والمعجمة. للصلب واسم موضع، ومدين على القول بأصالة ميمه، وضهيا بالقصر وهي المرأة التي لا تحيض أو لا تدي لها من المضاهاة كأنها أطلق عليها ذلك لمشابهتها الرجل، وابن جني يقول: إن ضهيد وعثير مصنوعان فلا دلالة فيهما على إثبات فعيل، وذكر الساللي كوتي أن عثير بمعنى الغبار. بكسر العين. وإذا كان مفعلاً فهو أيضاً على خلاف القياس إذ القياس إعلاله بنقل حركة الياء إلى الراء وقلبها ألفاً نحو مباع لكنه شذ كما شذ مدين، ومزيد، وإذا كان من رام يريم إذا فارق وبرح فالقياس كسرياته أيضاً ﴿وأيده بروح القدس﴾ أي قويناه بجبريل عليه السلام وإطلاق (روح القدس) عليه شائع فقد قال سبحانه: (قل نزل روح القدس) وقال ﷺ: لحسان رضى الله تعالى عنه «اهجهم وروح القدس معك» ومرة قال له: «وجبريل معك»، وقال حسان: وجبريل وروح القدس فينا (وروح القدس) ليس له كفاء.

و(القدس) الطهارة والبركة، أو - التقديس - ومعناه التطهير. والاضافة من إضافة الموصوف إلى الصفة للمبالغة في الاختصاص، وهي معنوية بمعنى - اللام - فإذا أضيف العلم كذلك يكون مؤلاً بواحد من المسمين به. وقال مجاهد والريبع: (القدس) من أسماء الله تعالى - كالقدوس - وزعم بعضهم أن إطلاق الروح على جبريل مجاز لأنه الريح المتردد في مخارق الانسان - ومعلوم أن جبريل ليس كذلك - لكنه أطلق عليه على سبيل التشبيه من حيث إن - الروح - سبب الحياة الجسمية، وجبريل سبب الحياة المعنوية بالعلوم، وكان هذا الزعم نشأ من كثافة روح الزاعم وعدم تغذيتها بشيء من العلوم، وخص عيسى عليه السلام بذكر التأيد (روح القدس) لأنه تعالى خصه به من وقت صباه إلى حال كبره، كما قال تعالى: (وإذا أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلاً) ولأنه حفظه حتى لم يدن منه الشيطان، ولأنه بالغ اثنا عشر ألف يهودي لقتله، فدخل عيسى بيتاً فرفعه عليه السلام مكاناً علياً. وقيل: - الروح - هنا اسم الله تعالى الأعظم الذي كان يحيى به الموتى - وروى ذلك كالأول عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - وقال ابن زيد: الانجيل - كما جاء في شأن القرآن - قوله تعالى: (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا) وذلك لأنه سبب للحياة الأبدية والتجلي بالعلوم والمعارف التي هي حياة القلوب وانتظام المعاش الذي هو سبب الحياة الدنيوية، وقيل: روح عيسى عليه السلام نفسه، ووصفها به لطهارته عن مس الشيطان، أو لكرامته عليه تعالى - ولذلك أضافها إلى نفسه - أو لأنه لم يضمه الأصاب ولا أرحام الطوامث - بل حصل من نفخ جبريل عليه السلام في درع أمه فدخلت النفخة في جوفها. وقرأ ابن كثير (القدس) - بسكون الدال - حيث وقع، وأبو حيوة (القدوس) بواو.

﴿أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ﴾ مسبب عن قوله تعالى: (ولقد آتيناه بحيث لا يتم الكلام السابق بدونه كالشرط بدون الجزاء، وقد أدخلت - الهمزة - بين السبب والمسبب للتوبيخ على تعقيبهم ذلك بهذا والتعجب من شأنهم على معنى (ولقد آتيناه موسى الكتاب) وأنعمنا عليكم بكذا وكذا لتشكروا بالتلقى بالقبول - فمكسّم بأن كذبتم - ويحتمل أن يكون ابتداء كلام - والفاء - للعطف على مقدر كأنه قيل: أفعلتم ما فعلتم - فكلما جاءكم - ثم المقدر يجوز أن يكون عبارة عما وقع بعد - الفاء - فيكون العطف للتفسير وأن يكون غيره مثل (أكفرتم النعمة واتبعتم الهوى) فيكون لحقيقة التعقيب، وضعف هذا الاحتمال بما ذكره الرضي

أنه لو كان كذلك لجاز وقوع الهمزة في الكلام قبل أن يتقدمه ما كان معطوفاً عليه - ولم تجيء إلا مبتدئة على كلام متقدم ، وفي كون الهمزة الداخلة على جملة معطوفة - بالواو، أو الفاء ، أو ثم - في محلها الأصلي ، أو مقدمة من تأخير حيث إن محلها بعد العاطف خلاف مشهور بين أهل العربية ، وبعض المحققين يحملها في بعض المواضع - على هذا - وفي البعض - على ذلك - بحسب مقتضى المقام ومساق الكلام - والقلب يميل إليه - قيل : ولا يلزم بطلان صدارة الهمزة - إذ لم يتقدمها شيء من الكلام الذي دخلت هي عليه ، وتعلق معناها بمضمونها غاية الأمر أنها توسطت بين كلاهين لإفادة إنكار جمع الثاني مع الأول ، أو لوقوعه بعده مترخياً أو غير متراخ ، وهذا مراد من قال : إنها مقحمة مزيعة لتقرير معنى الانكار أو التقرير ، أي مقحمة على المعطوف مزيعة بعد اعتبار عطفه ، ولم يرد أنها صلة (تهوى) من - هوى - بالكسر إذا أحب ، ومصدره - هوى - بالقصر ، وأما - هوى - بالفتح فبمعنى سقط ، ومصدره - هوى - بالضم وأصله فعول فاعل . وقال المرزوقي : - هوى - انقض انقضا من النجم والطار ، والأصمعي يقول : هوت العقاب إذا انقضت لغير الصيد ، وأهوت إذا انقضت للصيد ، وحكى بعضهم أنه يقال : هوى يهوى هوىاً - بفتح الهاء - إذا كان القصد من أعلى إلى أسفل ، وهوى يهوى هوىاً بالضم إذا كان من أسفل إلى أعلى - وما ذكرناه أولاً هو المشهور - والهوى - يكون في الحق وغيره ، وإذا أضيف إلى النفس فالمراد به الثاني في الأكثر . ومنه هذه الآية . وعبر عن المحبة بذلك للايذان بأن مدار الرد والقبول عندهم هو المخالفة لأهواء أنفسهم والموافقة لها لشيء آخر ، ومتعلق (استكبرتم) محذوف أي عن الإيمان بما جاء به مثلاً ، واستفعل هنا بمعنى تفعل . ﴿فَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ٨٧﴾ الظاهر أنه عطف على (استكبرتم) والفاء للسببية إن كان التكذيب والقتل مرتبين على الاستكبار ، وللتفصيل إن كانا نوعين منه ، وجوز الراجح أن يكون عطفاً على (وأيدناه) ويكون (أفكهما) مع ما بعده فصلاً بينهما على سبيل الانكار ، وقدم (فريقاً) في الموضوعين للاهتمام وتشويق السامع إلى ما فعلوا بهم لالقصر ، وسمي محذوف أي (فريقاً) منهم ، وبدأ بالتكذيب لأنه أول ما يفعلونه من الشر ولأنه المشترك بين المكذب والمقتول ، ونسب القتل إليهم مع أن القاتل آباؤهم لرضاهم به ولحق مذمته بهم . وعبر بالمضارع حكاية للحال الماضية واستحضاراً لصورتها لفظاً عنها واستعظامها ، أو مشاكلة للأفعال المضارعة الواقعة في الفواصل فيما قبل ، أو للدلالة على أنكم الآن فيه فانكم حول قتل محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ولولا أني أعصمه لقتلتموه ولذلك سحرتموه وسمتم له الشاة ، فالمضارع للحال ولا ينافيه قتل البعض . والمراد من القتل مباشرة الأسباب الموجبة لزوال الحياة سواء ترتب عليه أولاً ، وقيل : لا حاجة إلى التعميم لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم قتل حقيقة بالسم الذي ناولوه على ما وقع في الصحيح بلفظ «وهذا أوان وجدت انقطاع أبهري من ذلك السم» وفيه أنه لم يتحقق منهم القتل زمان نزول الآية بل مباشرة الأسباب فلا بد من التعميم .

﴿وَقَالُوا آفُلُونَا غُلْفٌ﴾ عطف على (استكبرتم) أو على (كذبتم) فتكون تفسيراً للاستكبار ، وعلى التقديرين فيه التفات من الخطاب إلى الغيبة إعراضاً عن مخاطبتهم وإبعاداً لهم عن عز الحضور ، والقائلون هم الموجودون في عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، والغلف - جمع أغلف كأحمر وحر وهو الذي لا يفقه . قيل : وأصله ذو العلفة الذي لم يختن ، أو جمع غلاف ويجمع على غلف بضمين أيضاً . وبه قرأ ابن عباس وغيره ، وأرادوا على الأول قلوبنا مغشاة بأغشية خلقية مانعة عن نفوذ ما جئت به فيها ، وهذا كقولهم : (قلوبنا في أكنة بما

تدعونا إليه) قصدوا به إقناظ النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن الاجابة وقطع طمعه عنهم بالسكينة، وقيل : بمغشاة بعلوم من التوراة نحفظها أن يصل إليها ما تأتي به، أو بسلامة من الفطرة كذلك، وعلى الثاني أنها أوعية العلم فلو كان ما تقوله حقاً وصدقاً لو عته - قاله ابن عباس - وقتادة والسدي - أو علوة علماء فلا تسع بعد شيئا فنحن مستغنون بما عندنا عن غيره ، روى ذلك عن ابن عباس أيضاً، وقيل : أرادوا أنها أوعية العلم فكيف يحل لنا اتباع الامي ولا يخفى بعده

﴿ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ ﴾ رد لما قالوه ، وتكذيب لهم فيما زعموه، والمعنى أنها خلقت على فطرة التمكن من النظر الصحيح الموصل إلى الحق لكن الله تعالى أبعدهم، وأبطل استعدادهم الخلق للنظر الصحيح بسبب اعتقاداتهم الفاسدة وجهالاتهم الباطلة الراسخة في قلوبهم، أو أنهم لم تأب قبول ما تقوله لعدم كونه حقاً وصدقاً بل لأنه سبحانه طردهم وخذلهم بكفرهم فأصمهم وأعمى أبصارهم. أو أن الله تعالى أقصاهم عن رحمته فأنى لهم ادعاء العلم الذي هو أجل آثارها، ويعلم من هذه الوجوه كيفية الرد على ما قيل قبل من الوجوه ﴿ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ۝ ٨٨ ﴾ الفاء لسببية اللعن لعدم الايمان، و- قليلاً - نصب على أنه نعت لمصدر محذوف أى إيماناً قليلاً ، وهو إيمانهم ببعض الكتاب (ما) مزيدة لتأكيد معنى القلة لانه لا نافية لأن ما في حيزها لا يتقدمها ولانه وإن كان بمعنى - لا يؤمنون قليلاً فضلاً عن الكثير - لكن ربما يتوهم لاسيما مع التقديم أنهم لا يؤمنون قليلاً بل كثيراً، ولا مصدرية لاقتضاءها رفع القليل بأن يكون خبراً ، والمصدر المعروف بالاضافة مبتدأ، والتقدير فإيمانهم قليل، وجوز بعضهم - كونها نافية بناء على مذهب الكوفيين من جواز تقدم ما في حيزها عليها ولم يبال بالثوم وآخرون كونها مصدرية - والمصدر فاعل (قليلاً) وكانوا مقدرة في نظم الكلام فتكون على طرز (كانوا قليلاً من الليل ما يهجعون) - ولا يخفى ما فيه من التكلف، وجوز أيضاً انتصاب قليلاً على الحال إيمان ضمير الايمان أو من فاعل (يؤمنون) والتقدير فيؤمنونه أى الايمان في حال قلته ، وهو المروى عن سيويه أو (فيؤمنون) حال كونهم جمعا قليلاً أى المؤمن منهم قليل، وهو المروى عن ابن عباس . وطلحة . وقتادة ، ولذا جوز كونه نعتاً للزمان أى زماناً قليلاً وهو زمان الاستفتاح أو بلوغ الروح التراقي، أو ما قالوا (آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره) وأولى الوجوه أولها، والظاهر أن المراد بالايمان المعنى اللغوي ، والقلة مقابل الكثرة، وقال الزحشرى : يجوز أن تكون بمعنى العدم . وكأنه أخذه من كلام الواقدي لا قليلاً ولا كثيراً . واعترضه في البحر بأن القلة بمعنى النقي . وإن صححت لكن في غير هذا التركيب لأن قليلاً انتصب بالفعل المثبت، فصار نظير قمت قليلاً أى قياماً قليلاً ، ولا يذهب ذاهب إلى أنك إذا أتيت بفعل مثبت . وجعلت قليلاً صفة لمصدره يكون المعنى في المثبت الواقع على صفة أو هيئة انتفاء ذلك المثبت رأساً ، وعدم وقوعه بالكلية . وإنما الذى نقل النحويون أنه قد يراد بالقلة النقي المحض في قولهم - أقل رجل يقول ذلك، وقليلاً يقوم زيد - فحملها هنا على ذلك ليس بصحيح، وليت شعري أى معنى لقولنا (يؤمنون) إيماناً معدوماً ، وما نقل الكسائى عن العرب أنهم يقولون : مررتنا بأرض قليلاً ما تنبت ويريدون لا تنبت شيئاً فأنما ذلك لأن قليلاً حال من الأرض . وإن كان نكرة، و(ما) مصدرية والتقدير قليلاً إنباتها فلا مانع فيه من حمل القلة على العدم - وأين مانع فيه - من ذلك اللهم إلا على بعض الوجوه المرجوحة لكن الزحشرى غير قائل به ، ويمكن أن يقال إن ذلك على طريق الكناية فان قلتة الشئ تستتبع عدمه فى أكثر الأوقات لا على أن لفظ القلة مستعمل بمعنى العدم فانه هنا قول بارد جداً ولو أوقد عليه الواقدي ألف سنة

﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ وهو القرآن وتكثيره للتعظيم ووصفه بما عنده للتشريف والابذان بأنه جدير بأن يقبل ما فيه ويتبع لأنه من خالقهم وإلههم الناظر في مصالحهم، والجملة عطف على (قالوا قلوبنا غلف) أى وكذبوا لما جاءهم الخ ﴿مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ﴾ من كتابهم أى نازل حسبما نعت أو مطابق له، و(مصدق) صفة ثانية للكتاب وقدمت الأولى عليها لأن الوصف بكيونته من عنده تعالى أكد ووصفه بالتصديق ناشئ عنها وجعله مصدقاً لـ (كتابهم) لا مصدقاً به إشارة إلى أنه بمنزلة الواقع ونفس الأمر لكتابهم لكونه مشتملاً على الاخبار عنه محتاجاً في صدقه إليه؛ وإلى أنه باعجازه مستغن عن تصديق الغير، وفي مصحف أبي (مصدقاً) بالنصب، وبه قرأ ابن أبي عبله، وهو حينئذ حال من الضمير المستقر في الظرف، أو من كتاب لتخصيصه بالوصف المقرب له من المعرفة، واحتمال أن الظرف لغو متعلق بـ (جاء) بعيد - فلا يضر - على أن سيويوه جوز مجيء الحال من النكرة بلا شرط ﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ نزلت في بني قريظة والنضير كانوا يستفتحون على الأوس والخزرج برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قبل مبعثه - قاله ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وقتادة - والمعنى يطلبون من الله تعالى أن ينصرهم به على المشركين، كما روى السدى أنهم كانوا إذا اشتد الحرب بينهم وبين المشركين أخرجوا التوراة ووضعوا أيديهم على موضع ذكر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقالوا: اللهم إنا نسألك بحق نبيلك الذي وعدتنا أن تبعه في آخر الزمان أن تنصرنا اليوم على عدونا فينصرون - فالسين - للطلب - والفتح - متضمن معنى النصر بواسطة (على) أو يفتحون عليهم من قولهم: فتح عليه إذا علمه ووقفه كما في قوله تعالى: (أتحدثونهم بما فتح الله عليكم) أى يعرفون المشركين أن نبياً يبعث منهم وقد قرب زمانه - فالسين - زائدة للبالغة، كأنهم فتحوا بعد طلبه من أنفسهم - والشئ بعد الطلب أبلغ - وهو من باب التجريد، جردوا من أنفسهم أشخاصاً وسألوهم الفتح كقولهم: استعجل كأنه طلب العجلة من نفسه، ويؤول المعنى إلى يأنفس عر في المشركين أن نبياً يبعث منهم، وقيل: (يستفتحون) بمعنى يستخبرون عنه صلى الله تعالى عليه وسلم هل ولد مولود صفته كذا وكذا؟ نقله الراغب وغيره، وما قيل: إنه لا يتعدى (على) لا يسمع بمجرد التشبهى.

﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ كنى عن الكتاب المتقدم بـ (ما عرفوا) لأن معرفة من أنزل عليه معرفة له والاستفتاح به استفتاح به، وإيراد الموصول دون الاكتفاء بالاضمار لبيان كمال مكابرتهم، ويحتمل أن يراد به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وما قد يعبر بها عن صفات من يعقل، وبعضهم فسره بالحق إشارة إلى وجه التعبير عنه عليه الصلاة والسلام بـ (ما) وهو أن المراد به الحق - لخصوصية ذاته المطهرة - وعرفانهم ذلك حصل بدلالة المعجزات والموافقة لما نعت في كتابهم - فانه كالصرح عند الراسخين - فلا يرد أن نعت الرسول في التوراة إن كان مذكوراً على التعيين فكيف ينكرونه فانه مذكور بالتواتر - وإلا فلا عرفان للاشتباه - على أن الإراد في غاية السقوط - لأن الآية مساقاة على حد قوله تعالى: (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم) أى جحدوه مع علمهم به - وهذا أبلغ في ذمهم - و(كفروا) جواب لـ (ما) الأولى و(ما) الثانية تكرير لها لطول العهد كما في قوله تعالى: (لا تحسن الذين يقرون بما أتوا ويحبون أن يحمدا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب) وإلى ذلك ذهب المبرد، وقال الفراء: لـ (ما) الثانية مع جوابها جواب الأولى كقوله تعالى: (فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى) الخ وعلى الوجهين يكون قوله سبحانه: (وكانوا من قبل) جملة حالية بتقدير - قد - مقرر - واختار الزجاج - والأخفش أن جواب الأولى

محذوف - أى كذبوا به مثلاً - وعليه يكون (وكانوا من قبل) الخ مع ما عطف عليه من قوله تعالى : (فلما جاءهم) من الشرط ، والجزاء جملة معطوفة على (لما جاءهم) بعد تمامها ، تدل الأولى على معاملتهم مع الكتاب المصدق . والثانية مع الرسول المستفتح به ، وارتضاه بعض المحققين - لما - فى الأول من لزوم التأكيد - والتأسيس أولى منه - واستعمال الفاء للترائى فان مرتبة المؤكد بعد مرتبة المؤكد ، و - لما - فى الثانى من دخول الفاء فى جواب (لما) مع أنه ماض وهو قليل جداً حتى لم يجوزه البصريون ولو جوز وقوعها زائدة (فلما) لا تجاب بمثلها لا يقال - لما - جاء زيد ، لما قعد عمرو أكرمك - بل هو كما ترى تركيب معقود فى لسانهم مع خلو الوجهين عن فائدة عظيمة وهو بيان سوء معاملتهم مع الرسول واستئزازهما جعل (وكانوا) حالاً ، واختار أبو البقاء إن (كفروا) جواب - لما - الأولى ، والثانية ولا حذف لأن مقتضاها واحد وليس بشئ - كجعل ﴿ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ ٨٩ ﴾ جواباً للأولى وما بينهما اعتراض واللام فى الكافرين للعهد أى عليهم ووضع المظهر موضع المضمحل للاشعار بأن حلول اللعنة عليهم بسبب كفرهم كما أن الفاء للايدان بترتها عليه ، وجوز كونها للجنس ويدخلون فيه دخولا أولياً ، واعتراض بأن دلالة العام متساوية فليس فيها شئ أول ولا أسبق من شئ ، والجواب أن المراد دخولا قصدياً لأن الكلام سيق بالأصالة فيهم ويكون ذلك من الكناية الإيمانية ويصار إليها إذا كان الموصوف مبالغاً فى ذلك الوصف ومنهم كما فيه حتى إذا ذكر خطر ذلك الوصف بالبال كقولهم لمن يقتنى رذيلة ويصر عليها - أنا إذا نظرتك خطر يبالى سبابك وسباب كل من هو من أبناء جنسك - فاليهود لما بالغوا فى الكفر والعناد وكتمان أمر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ونعى الله تعالى عليهم ذلك صار الكفر كأنه صفة غير مفارقة لذكرهم وكان هذا الكلام لازماً لذكرهم ورديفه وأنهم أولى الناس دخولا فيه لكونهم تسبوا استجلاب هذا القول فى غيرهم وجعل السكاكى من هذا القليل قوله :

إذا الله لم يسق إلا الكراما فيسقى وجوه بنى حنبل

فانه فى إفادة كرم بنى حنبل كما ترى لا خفاء فيه ﴿ بَشَرًا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ﴾ أى باعوا ، فالأنفس بمنزلة المئمن ، والكفر بمنزلة الثمن لأن أنفسهم الخبيثة لا تشتري بل تباع وهو على الاستعارة أى إنهم اختاروا الكفر على الإيمان وبذلوا أنفسهم فيه ، وقيل : هو بمعناه المشهور لأن المكلف إذا خاف على نفسه من العقاب أتى بأعمال يظن أنها تخلصه فكأنه اشترى نفسه بها فهو لاء اليهود لما اعتقدوا فيما أتوا به أنه يخلصهم من العقاب ظنوا أنهم اشتروا أنفسهم وخلصوها فذمهم الله تعالى عليه ، واعتراض بأنه كيف يدعى أنهم ظنوا ذلك مع قوله تعالى : (فلما جاءهم ماعرفوا كفروا به) فإذا علموا مخالفة الحق كيف يظنون نجاتهم بما فعلوا وإرادة العقاب الدنيوى كترك الرياسة غير صحيح لأنه لا يشتري به الأنفس ؛ ويمكن الجواب بأن المراد أنهم ظنوا على ما هو ظاهر حالهم من التصلب فى اليهودية والخوف فيما يأتون ويدرون وأدعاء الحقيقة فيه فلا يتأنى عدم ظنهم فى الواقع على ما تدل عليه الآية ، والمراد بما أنزل الله الكتاب المصدق ، وفى تبديل الجحى بالانزال المشعر بأنه من العالم العلوى مع الاستناد إليه تعالى إيدان بعلو شأنه وعظمه الموجب للإيمان به ، وقيل : يحتمل أن يراد به التوراة والانجيل وأن يراد الجميع ، والكفر ببعضها كفر بكلها ، واختلف فى (ما) الواقعة بعد بئس ألقا محل من الأعراب أم لا ، فذهب الفراء إلى أنها لا محل لها وأنها مع بئس شئ واحد كجذا ، وذهب

الجمهور إلى أن لها محلاً، واختلف أهو نصب أم رفع؟ فذهب الاخفش إلى الأول على أنها تمييز، والجملة بعدها في موضع نصب على الصفة، وفاعل بئس مضمرة مفسر بها، والتقدير بئس هو شيئاً اشتروا به، و(أن يكفروا) هو المخصوص بالذم والتعير بصيغة المضارع لافادة الاستمرار على الكفر فانه الموجب للعذاب المهيمن، ويحتمل على هذا الوجه أن يكون المخصوص محذوفاً، و(اشترؤا) صفة له، والتقدير بئس شيء اشتروا به، و(أن يكفروا) بدل من المحذوف أو خبر مبتدأ محذوف، وذهب الكسائي إلى النصب على التمييز أيضاً إلا أنه قدر بعدها (ما) أخرى موصولة هي المخصوص بالذم، و(اشترؤا) صلتها، والتقدير بئس شيئاً الذي اشتروا، وذهب سيدي به إلى الثاني على أنها فاعل (بئس) هي معرفة تامة، والمخصوص محذوف أي شيء (اشترؤا)، وعزى هذا إلى الكسائي أيضاً، وقيل: موصولة وهو أحد قولي الفارسي، وعزاه ابن عطية إلى سيدي به وهو وهم، ونقل المهدوي عن الكسائي أن (ما) مصدرية والمتحصل فاعل (بئس) واعتراض بأن (بئس) لا تدخل على اسم معين يتعرف بالاضافة إلى الضمير، ولك على هذا التقدير أن لا تجعل ذلك فاعلاً بل تجعله المخصوص والفاعل مضمرة والتمييز محذوف لفهم المعنى، والتقدير - بئس اشتراء اشتراؤهم - فلا يلزم الاعتراض، نعم يرد عود ضمير به على (ما) والمصدرية لا يعود عليها الضمير لأنها حرف عند غير الاخفش فافهم ﴿بَغْيًا أَنْ يُنَزَّلَ اللَّهُ﴾ - البغي - في الأصل الظلم والفساد من قولهم - بغي - الجرح فسد قاله الاصمعي . وقيل : أصله الطلب . وتختلف أنواعه في طلب زوال النعمة حسد، والتجاوز على الغير ظلم، والزنا فجور، والمراد به هنا بمعونة المقام طلب ما ليس لهم فيؤل إلى الحسد، وإلى ذلك ذهب قتادة . وأبو العالية . والسدي ، وقيل : الظلم وانتصابه على أنه مفعول له (يكفرون) فيفيد أن كفرهم كان لمجرد العناد الذي هو نتيجة الحسد للجهل وهو أبلغ في الذم لأن الجاهل قد يعذر، وذهب الزحشرى إلى أنه علة (اشترؤا) ورد بأنه يستلزم الفصل بالاجنبي وهو المخصوص بالذم وهو وإن لم يكن أجنياً بالنسبة إلى فعل الذم وفاعله لكن لاختفاء في أنه أجنبي بالنسبة إلى الفعل الذي وصف به تمييز الفاعل، والقول بأن المعنى - على ذم ما باعوا به أنفسهم حسداً وهو الكفر لا على ذم ما باعوا به أنفسهم وهو الكفر حسداً - تحكم، نعم قد يقال: إنما يلزم الفصل بأجني إذا كان المخصوص مبتدأ خبره بئساً أمالو كان خبر مبتدأ محذوف - وهو المختار - فلا لأن الجملة حينئذ جواب للسؤال عن فاعل (بئس) فيكون الفصل بين المعلول وعلته بما هو بيان للمعلول ولا امتناع فيه، وجعله بعضهم علة (اشترؤا) محذوفاً فإرأ من الفصل، ومنهم من أعزبه حالاً ومفعولاً مطلقاً لمقدر أي بغوا بغياً، و(أن ينزل) إمارة فعل من أجله للبغى أي حسداً لاجل تنزيل الله، وإما على إسقاط الخافض المتعلق بالبغى أي حسداً على (أن ينزل) والقول بأنه في موضع خفض على أنه بدل اشتغال من (ما) في قوله: (بما أنزل الله) بعيد جداً، وربما يقرب منه ما قيل: إنه في موضع المفعول الثاني، والبغى بمعنى طلب الشخص ما ليس له يتعدى إليه بنفسه تارة، وباللام أخرى، والمفعول الأول ههنا أعنى محمداً عليه الصلاة والسلام محذوف لتعينه؛ وللدلالة على أن الحسد مذموم في نفسه كائناً ما كان المحسود - كما لا يخفى - وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو . ويعقوب (ينزل) بالتحفيف ﴿مَنْ فَضَّلَهُ﴾ أراد به الوحي، و(من) لا بداء الغاية صفة لموصوف محذوف أي شيئاً كائناً (من فضله) وجوز أبو البقاء أن تكون زائدة على مذهب الاخفش ﴿عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ أي على من يختاره للرسالة، وفي البحر أن المراد به محمد صلى الله تعالى عليه وسلم لأنهم حسدوه لما لم يكن منهم، وكان من العرب ومن ولد إسماعيل - ولم يكن من ولده نبي سواه عليه الصلاة والسلام

وإضافة - العباد - إلى ضميره تعالى للتشريف ، و (مَنْ) إما موصولة أو موصوفة *

﴿فَبَاءُوا بَغْضَبَ عَلَيَّ غَضَبٌ﴾ تفريع على ماتقدم ، أي فرجعوا متلبسين (بغضب) كائن (على غضب) مستحقين له حسبما اقترفوا من الكفر والحسد . وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن الغضب ﴿الاول﴾ لعبادة العجل ﴿والثاني﴾ لكفرهم به صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقال قتادة : ﴿الاول﴾ كفرهم بالانجيل ﴿والثاني﴾ كفرهم بالقرآن ، وقيل : هما الكفر بعيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام ، أو قوطهم : (عزير ابن الله) و (يد الله مغلوله) وغير ذلك من أنواع كفرهم ، وكفرهم الآخر بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا يخفى أن - فاء العطف - يقتضى صيرورتهم أحقاء بترادف الغضب لأجل ماتقدم ، وقوطهم : (عزير ابن الله) مثلاً غير مذكور فيما سبق ، ويحتمل أن يراد بقوله سبحانه : (بغضب على غضب) الترادف والتكاثر لا غضبان فقط ، وفيه إيذان بتشديد الحال عليهم جداً كما في قوله :

ولو كان ربحاً واحداً لا تقيته ولكنه ربح (وثن وثالث)

ومن الناس من زعم أن - الفاء فصيحة - والمعنى فاذا كفروا وحسدوا على ما ذكر (باءوا) الخ ، وليس بشيء . ﴿وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ ٩٠﴾ - اللام - في (الكافرين) للعهد ، والاضمار للايذان بعلة كفرهم لما حاق بهم ؛ ويحتمل أن تكون للعموم فيدخل المعهودون فيه على طرز مأمور . و - المهين - المذل ، وأصله مهون فاعل ، وإسناده إلى العذاب مجاز من الاسناد إلى السبب - والوصف به للتقيد - والاختصاص الذى يفهمه تقديم الخبر بالنسبة إليه ، فغير الكافرين إذا عذب فاعما يعذب للتطهير - لا للالهانة والاذلال - ولذا لم يوصف عذاب غيرهم به فى القرآن فلا تمسك للخوارج بأنه خص العذاب : (الكافرين) فيكون الفاسق كافراً لأنه معذب ولا للرجئة أيضاً ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ﴾ ظرف (قالوا) والجملة عطف على (قالوا قلوبنا غلف) ولا غرض يتعلق بالقائل ، فلذا بنى الفعل لما لم يسم فاعله ، والظاهر أنه من جانب المؤمنين ■

﴿آمَنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ الجمهور على أنه القرآن ، وقيل : سائر ما أنزل من الكتب الإلهية إجراء لما على العموم ﴿ومع هذا﴾ جُلَّ الغرض الأمر بالايان بالقرآن لكن سلك مسلك التعميم منه إشعاراً بتحم الامتثال من حيث مشاركته لما آمنوا به فيما في حيز الصلة وموافقته له فى المضمون ، وتنبيهاً على أن الايمان بما عدها من غير ايمان به ليس إيماناً بما أنزل الله ﴿قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا﴾ أى نستمر على الايمان بالتوراة وما فى حكمها مما أنزل لتقرير حكمها ، وحذف الفاعل للعلم به إذ من المعلوم أنه لا ينزل الكتب إلا هو سبحانه . ولجريان ذكره فى الخطاب ومرادهم بضمير المتكلم إما أنبياء بنى إسرائيل - وهو الظاهر - وفيه إيحاء إلى أن عدم إيمانهم بالقرآن كان بغياً وحسداً على نزوله على من ليس منهم - وإما أنفسهم - ومعنى الانزال عليهم تكليفهم بما فى المنزل من الأحكام ، واذموا على هذه المقالة لما فيها من التعريض بشأن القرآن - ودسائس اليهود مشهورة - أو لأنهم تأولوا الأمر المطلق العام ونزلوه على خاص هو الايمان بما أنزل عليهم كما هو ديدنهم فى تأويل الكتاب بغير المراد منه ﴿وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ﴾ عطف على قالوا ، والتعبير بالمضارع لحكاية الحال استغراباً للكفر بالشئ . بعد العلم بحقيقته أو للتنبيه على أن كفرهم مستمر إلى زمن الاخبار ، وقيل : استئناف - وعليه ابن النبارى - ويجوز أن يكون حالاً إما على مذهب من يجوز وقوع المضارع المثبت حالاً مع الواو ، وإما على تقدير مبتدأ أى وهم

يكفر، ن، والتقيد بالحال حينئذ لافادة بيان شناعة حالهم بأنهم متناقضوا في إيمانهم لأن كفرهم بما وراءه حال الايمان بالتوراة يستلزم عدم الايمان به - وهذا أدخل في رد مقالهم - ولهذا اختار هذا الوجه بعض الوجوه، ووراء - في الاصل مصدر لاشتقاق الموارد والتوارى منه، والمزيد فرع المجرد إلا أنه لم يستعمل فعله المجرد أصلاً ثم جعل ظرف مكان ويضاف إلى الفاعل فيراد به المفعول وإلى المفعول فيراد به الفاعل أعنى الساتر، ولصدقه على الضدين - الخالف، والامام - عد من الاضداد وليس موضوعاً لهما، وفي الموازنة للاموى تصريح بأنه ليس منها وإنما هو من الموارد والاستتار فما استتر عنك فهو وراء - خلفاً كان أو قداماً - إذا لم تره فأما إذا رأيته فلا يكون وراءك . والمراد هنا بما بعده قاله قتادة - أو بما سواه - وبه فسر (وأحل لكم ما وراء ذلكم) وأريد به القرآن كما عليه الجمهور . وقال الواحدى هو والانجيل ، واحتمال أن يراد بما وراءه باطن معاني ما أنزل عليهم التي هي وراء ألفاظها، وفيه إشعار بأن إيمانهم بظاهر اللفظ ليس بشيء إلا أن يراد بذلك الباطن القرآن ولا يخفى بعده ■

﴿ وَهُوَ الْحَقُّ ﴾ الضمير عائد لما وراءه حال منه ، وقيل : من فاعل يكفرون والجملة الحالية المقترنة بالواو لا يلزم أن يعود منها ضمير إلى ذى الحال - بكاء زيد والشمس طالعة - وعلى فرض اللزوم ينزل وجود الضمير فيما هو من تتمتها منزلة وجوده فيها ، والمعنى وهم مقارنون لحقيقته أى عالمون بها وهو أبلغ في الذم من كفرهم بما هو حق في نفسه، والأول أولى لظهوره ولا تفوت تلك الأبلغية عليه أيضاً إذ تعريف الحق للإشارة إلى أن المحكوم عليه مسلم الاتصاف به معروفه من قبيل - والدك العبد - فيفيد أن كفرهم به كان لمجرد العناد ، وقيل : التعريف لزيادة التوبيخ والتجهيل بمعنى أنه خاصة الحق الذى يقارن تصديق كتابهم ولولا الحال أعنى (مصدقا) لم يستقم الحصر لأنه في مقابلة كتابهم وهو حق أيضاً ، وفيه أنه لا يستقيم ولو لوحظ الحال بناء على تخصيص ذى الضمير بالقرآن لان الانجيل حق مصدق للتوراة أيضاً ، نعم لو أريد بالحق الثابت المقابل للمنسوخ لاستقام الحصر مطلقاً إلا أنه بعيد ﴿ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ ﴾ حال مؤكدة لان كتب الله تعالى يصدق بعضها بعضاً، فالتصديق لازم لا ينتقل ، وقد قررت مضمون الخبر لانها كالا استدلال عليه ، ولهذا تضمنت رد قولهم (نؤمن بما أنزل علينا) حيث أن من لم يصدق بما وافق التوراة لم يصدق بها، واحتمال أن يراد بما معهم التوراة والانجيل كما في البحر لأنهما أنزلا على بنى إسرائيل وكلاهما غير مخالف للقرآن مخالف لما يقتضيه الذوق سابقاً وسابقاً ■

﴿ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ ﴾ ؟ أمر للنبي ﷺ أن يقول ذلك تبكيتاً لهم حيث قتلوا الانبياء مع ادعاء الايمان بالتوراة وهى لا تسوغه ، ويحتمل أن يكون أمراً لمن يريد جدالهم كائن من كان . والفاء جواب شرط مقدر أى (إن كنتم مؤمنين) (فلم) الخ، و(ما) استفهامية حذفت ألفها لأجل - لام - الجر ويقف البرزى في مثل ذلك بالهاء وغيره بغيرها، وإيراد صيغة المضارع مع الظرف الدال على المضى للدلالة على استمرارهم على القتل فى الأزمنة الماضية ، وقيل : لحكاية تلك الحال، والمراد بالقتل معناه الحقيقى وإسناده إلى الاخلاف المعاصرين له صلى الله تعالى عليه وسلم مع أن صدوره من الاسلاف مجاز للملابسة بين الفاعل الحقيقى وما أسند إليه، وهذا كما يقال لأهل قبيلة - أتم قتلتم زيدا - إذا كان القاتل آباءهم، وقيل : القتل مجاز عن الرضا أو العزم عليه، ولا يخفى أن الاعتراض على الوجه الأول أقوى تبكيتاً منه على الآخرين فتدبر ، وفى إضافة (أنبياء) إلى الاسم الكريم تشريف عظيم وإيدان بأنه كان ينبغى لمن جاء من عند الله تعالى أن يعظم وينصر لا أن يقتل ﴿ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۙ ٩١ ﴾

تكرير للاعتراض لنا كيد الالتزام وتشديد التهويل أي (إن كنتم مؤمنين) فلم تقتلونهم وقد حذف من كل واحدة من الشرطيتين ما حذف ثقة بما أثبت في الأخرى على طريق الاحتباك ، وقيل : إن المذكور قبل جواب لهذا الشرط بناء على جواز تقديمه وهو رأى الكوفيين وأبى زيد، واختاره في البحر، وقال الزجاج: (إن) هنا نافية ولا يخفى بعده.

﴿ وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ﴾ داخل تحت الأمر فهو من تمام التبكيت والتوبيخ وكذا ما يأتي بعد لا تكرير لما قص من قبل، والمراد (بالبينات) الدلائل الدالة على صدقه عليه السلام في دعوته والمعجزات المؤيدة لنبوته كالعصا، واليد، وانفلاق البحر مثلاً ، وقيل: الأظهر أن يراد بها الدلائل الدالة على الوحدانية فإنه أدخل في التقرير بما بعد، وعندى الحمل على العموم بحيث يشمل ذلك أيضاً أولى وأظهر ﴿ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعَجَلَ ﴾ أي الذي صنعه لكم السامري من حليكم إلهاً ﴿ مِنْ بَعْدِهِ ﴾ أي بعد مجيء موسى عليه السلام بها ومن عد التوراة وانفجار الماء منها لم يرد الجميع بل الجنس لأن ذلك كان بعد قصة العجل وظلمة (ثم) على هذا الاستبعاد لئلا يلغو القيد . وقد يقال: الضمير لمتقدم معنى وهو الذهاب إلى الطور فكلمة (ثم) على حقيقتها، وعد ما ذكرنا من البينات حينئذ ظاهر، ويشير هذا العطف على (١) أنهم فعلوا ذلك بعد مهلة من النظر في الآيات وذلك أعظم ذنباً وأكثر شناعة لحالهم، والتزم بعضهم - رجوع الضمير إلى البينات بحذف المضاف أي من بعد تدبر الآيات ليظهر ذلك، وعود الضمير إلى العجل، والمراد بعد وجوده أي عبدتم الحادث الذي حدث بمحضكم ليكون فيه التوبيخ العظيم - لا يخفى مافيه من البعد العظيم المستغنى عنه بما أشرنا إليه ﴿ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ٩٢ ﴾ أي واضعون الشيء في غير محله اللائق به أو مخلون بآيات الله تعالى، والجملة حال مؤكدة للتوبيخ والتهديد وهي جارية مجرى القرينة على إرادة العبادة من الاتخاذ، وفيها تعريض بأنهم صرفوا العبادة عن موضعها الأصلي إلى غير موضعها وإيهام المبالغة من حيث أن إطلاق الظلم يشعر بأن عبادة العجل كل الظلم وأن من ارتكبها لم يترك شيئاً من الظلم. واختار بعضهم كونها اعتراضاً لتأكيد الجملة بتماها دون تعرض لبيان الهيئة التي تقتضيه الحالية أي وأنتم قوم عادتكم الظلم واستمر منكم، ومنه عبادة العجل، والذي دعاه إلى ذلك زعم أنه يلزم على الحالية أن يكون تكراراً محضاً فإن عبادة العجل لا تكون إلا ظلماً بخلافه على هذا فإنه يكون بياناً لرذيلة لهم تقتضي ذلك، وفيه غفلة عما ذكرنا، وإذا حمل الاتخاذ على الحقيقة نحو - اتخذت خاتماً - تكون الحالية أولى بلا شبهة لأن الاتخاذ لا يتعين كونه ظلماً إلا إذا قيد بعبادته كما لا يخفى ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ ﴾ أي قلنا لهم خذوا ما أمرتكم به في التوراة بجد وعدم فتور ﴿ وَاسْمَعُوا ﴾ - أي سماع تقبل وطاعة إذ لا فائدة في الأمر بالمطلق بعد الأمر بالأخذ (بقوة) بخلافه على تقدير التقييد فإنه يؤكد ويقرر لاقتضائه كمال إيمانهم عن قبول ما آتاهم إياه ولذا رفع الجبل عليهم، وكثيراً ما يراد من السماع القبول ومن ذلك سماع الله لمن حمده وقوله :

دعوت الله حتى خفت أن لا يكون الله (يسمع) ما أقول

﴿ قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا ﴾ أي سمعنا قولك (خذوا، واسمعوا) وعصينا أمرك فلا نأخذ ولا نسمع سماع الطاعة، وليس هذا جواباً ل(اسمعوا) باعتبار تضمينه أمرين لأنه يبقى خذوا بلا جواب، وذهب الجمهور إلى ذلك وأوردوا هنا سؤالاً وجواباً ، حاصل الأول أن السماع في الأمر إن كان على ظاهره فقولهم سمعنا طاعة وعصينا مناقض

وإن كان القبول فإن كان في الجواب كذلك كذب وتناقض وإلا لم يسكن له تعلق بالسؤال ، وزبدة الجواب أن السماع هناك مقيد والامر مشتمل على أمرين سماع قوله وقوله بالعمل فقالوا امتثل أحدهما دون الآخر ، ورجعه إلى القول بالواجب ، ونظيره (يقولون هو أذن قل أذن خير لكم) وقيل : المعنى قالوا بلسان القال سمعنا ولسان الحال عصينا ، أو سمعنا أحكاما قبل وعصينا فنخاف أن نعصى بعد سماع قولك هذا ، وقيل : (سمعنا) جواب (اسمعوا) (وعصينا) جواب (خذوا) وقال أبو منصور : إن قولهم عصينا ليس على اثر قولهم (سمعنا) بل بعد زمان كما في قوله تعالى : (ثم توليت) فلا حاجة إلى الدفع بما ذكر ، وأنت تعلم أنه لا حاجة إلى جميع ذلك بعدما سمعت كما لا يخفى . ﴿ وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ ﴾ عطف على (قالوا) أو مستأنف أو حال بتقدير قد أو بدونه . والعامل (قالوا) و - الاشراب - مخالطة المائع الجامد ، وتوسع فيه حتى صار في اللونين ، ومنه بياض مشرب بحمرة ، والكلام على حذف مضاف أي حب العجل ، وجوز أن يكون العجل مجازاً عن صورته فلا يحتاج إلى الحذف ، وذكر - القلوب - لبيان مكان الاشراب ، وذكر المحل المتعين يفيد مبالغة في الاثبات ، والمعنى داخلهم حب العجل ورسخ في قلوبهم صورته لفرط شغفهم به كما داخل الصنع الثوب وانشدوا

إذا ما القلب (أشرب) حب شيء فلا تأمل له عنه انصرافا

وقيل : - أشربوا - من أشربت البعير إذا شددت في عنقه حبلا كأن العجل شد في قلوبهم لشغفهم به ، وقيل : من الشراب ومن عادتهم أنهم إذا دبروا عن مخامرة حب أو بغض استعاروا له اسم الشراب لإذهو أبلغ منساغ في البدن ، ولذا قال الأطباء : الماء مطية الاغذية والادوية ومركبها الذي تسافر به إلى أقطار البدن ، وقال الشاعر :

تغلغل حيث لم يبلغ (شراب) ولا حزن ولم يبلغ سرور

وقيل : من الشرب حقيقة ، وذلك أن السدى نقل أن موسى عليه السلام برد العجل بالمبرد ورماه في الماء وقال لهم اشربوا فشرّبوا جميعهم فمن كان يحب العجل خرجت برادته على شفّيته ، ولا يخفى أن قوله تعالى : (في قلوبهم) يبعد هذا القول جداً على أن ما قص الله تعالى لنا في كتابه عما فعل موسى عليه السلام بالعجل يبعد ظاهر هذه الرواية أيضاً ، وبناء - أشربوا - للمفعول يدل على أن ذلك فعل بهم ولا فاعل سواه تعالى . وقالت المعتزلة : هو على حد قول القائل - أنسيت كذا - ولم يرد أن غيره فعل ذلك به وإنما المراد نسيت وأن الفاعل من زين ذلك عندهم ودعاهم اليه كالسامري ﴿ بَكُفْرِهِم ﴾ أي بسبب كفرهم لأنهم كانوا بحسمة يجوزون أن يكون جسم من الاجسام إلهاً أو حلولية يجوزون حلوله فيه تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، ولم يروا جسماً أعجب منه فتمكن في قلوبهم ماسول لهم ، وثعبان العصا كان لا يبقى زماناً ممتداً ولا يبعد من أولئك أن يعتقدوا عجل صنعوه على هيئة الهائم إلهاً وإن شاهدوا ما شاهدوا من موسى عليه السلام لما ترى من عبدة الاصنام الذين كان أكثرهم أعقل من كثير من بني إسرائيل ، وقيل : الباء بمعنى مع أي مصحوباً بكفرهم فيكون ذلك كفر أعلى كفره ﴿ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ ﴾ أي بما أنزل عليكم من التوراة حسبما تدعون ، وإسناد الامر إلى الايمان وإضافته إلى ضميرهم للتهكم كما في قوله تعالى : (أصلاتك تأمرك) والمخصوص بالذم محذوف - أي قتل الانبياء - وكذا وكذا ، وجوز أن يكون المخصوص مخصوصاً بقولهم : عصينا أمرك ، وأراه على القرب بعيداً . ﴿ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۙ ﴾ قدح في دعواهم الايمان بالتوراة وإبطالها ، وجواب الشرط ما فهم من قوله تعالى :

(فلم تقتلون) إلى آخر الآيات المذكورة في ردّ دعواهم الايمان، أو الجملة الانشائية السابقة - إما بتأويل أو بلا تأويل - وتقرير ذلك (إن كنتم مؤمنين) ما رخص لكم إيمانكم بالقبائح التي فعلكم، بل منع عنها فتناقضتم في دعواكم له فتكون باطلا، أو (إن كنتم مؤمنين) بها (بئسما) أمركم به (إيمانكم) بها أو فقد أمركم بإيمانكم بالباطل. لكن الايمان بها لا يأمر به فاذن لستم بمؤمنين، والملازمة بين الشرط والجزاء ﴿على الأول﴾ بالنظر إلى نفس الأمر. وإبطال الدعوى بلزوم التناقض ﴿وعلى الثاني﴾ تكون الملازمة بالنظر إلى حالهم من تعاطى القبائح مع ادعائهم الايمان. والمؤمن من شأنه أن لا يتعاطى إلا ما يرضه إيمانه. وإبطال التالي بالنظر إلى نفس الأمر. واستظهر بعضهم في هذا - ونظائره كون الجزاء معرفة السابق أي (إن كنتم مؤمنين) تعرفون أنه بئس المأمور به، وقيل: (إن) نافية، وقيل: للتشكيك - وإليه يشير كلام الكشاف - وفيه أن المقصد إبطال دعوتهم بابرار إيمانهم القطعي بعدم منزلة ما لا قطع بعدهم للتبكيك والالزام - لا للتشكيك - على أنه لم يعهد استعمال (إن) لتشكيك السامع - كما نص عليه بعض المحققين - وقرأ الحسن ومسلم بن جندب - بهو إيمانكم - بضم الهاء ووصلها بواو - ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ﴾ رد لدعوى أخرى لهم بعد رد دعوى الايمان بما أنزل عليهم - ولاختلاف الغرض لم يعطف أحدهما على الآخر مع ظهور المناسبة المصححة للذكر، والآية نزلت - فيما حكاها ابن الجوزي - عند ما قالت اليهود: إن الله تعالى لم يخلق الجنة إلا لاسرائيل وبنيه. وقال أبو العالية. والربيع: سبب نزولها قولهم: (لن يدخل الجنة) الخ و (نحن أبناء الله) الخ و (لن تمسنا النار) الخ. وروى مثله عن قتادة. والضمير في (قل) إما للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم أو لمن يبغي إقامة الحجة عليهم، والمراد من (الدار الآخرة) الجنة - وهو الشائع - واستحسن في البحر تقدير مضاف أي نعم (الدار الآخرة) هـ

﴿عند الله﴾ أي في حكمه، وقيل: المراد - بالعندية - المكانة والمرتبة والشرف، وحملها - على عندية المكان - كما قيل به - احتمالا - بعيد ﴿خَالَصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ﴾ أي مخصوصة بكم كما ترجمون - والخالص - الذي لا يشوبه شيء، أو ما زال عنه شوبه، ونصب (خالصة) على الحال من (الدار) الذي هو اسم (كان) و(لكم) خبرها قدم للاهتمام - أو لإفادة الحصر - وما بعده للتأكيد، هذا إن جوز مجيء الحال من اسم (كان) وهو الأصح. ومن لم يجوز بناءً على أنه ليس بفاعل جعلها حالا من الضمير المستكن في الخبر، وقيل: (خالصة) هو الخبر و(لكم) ظرف لغو (كان) أو (خالصة) ولا يخفى بعده - فانه تقييد للحكم قبل مجيئه - ولا وجه لتقديم متعلق الخبر على الاسم مع لزوم توسط الظرف بين الاسم والخبر، وأبعد المهدوى. وابن عطية أيضاً فجعلها (خالصة) حالا و(عند الله) هو الخبر، مع أن الكلام لا يستقل به وحده. و(دون) هنا للاختصاص وقطع الشركة. يقال: هذا لي دونك، وأنت تريد لاحق لك فيه. ولا نصيب، وهو متعلق ب(خالصة) والمراد ب(الناس) الجنس وهو الظاهر. وقيل: المراد بهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والمسلمون، وقيل: النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وحده - قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما - قالوا: ويطلق (الناس) ويراد به الرجل الواحد، ولعله لا يكون إلا مجازاً بتنزيل الواحد منزلة الجماعة ﴿فَتَمْنُوا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ٩٤﴾ في أن الجنة (خالصة) لكم، فان من أيقن أنه من أهل الجنة اختار أن ينتقل إلى دار القرار. وأحب أن يخلص من المقام في دار الأكداد، كما روى عن عليّ كرم الله تعالى وجهه أنه كان يطوف بين الصفيين في غلالة. فقال له الحسن:

ما هذا بزى المحاربين ، فقال : يا بني - لا يزال أبوك سقط على الموت ، أم سقط عليه الموت - وكان عبد الله ابن رواحة ينشد وهو يقاتل الروم :

يا حبذا الجنة واقترابها طيبة وبارد شرابها والروم روم قد دنا عذابها
وقال عمار بصفين : غداً نلقى الأحبة ، محمداً وصحبه . وروى عن حذيفة أنه كان يتمنى الموت ، فلما احتضر قال :
حبيب جاء على فاقة . وعنه صلى الله تعالى عليه وسلم أنه لما بلغه قتل من قتل بيثر معونة قال : « يا ليتني غودرت
معه في لحف الجبل » ويعلم من ذلك أن تمنى الموت لأجل الاشتياق إلى دار النعيم ولقاء الكريم غير منهي عنه ،
إنما المنهي عنه تمنيه لأجل ضر أصابه - فانه أثر الجزع وعدم الرضا بالقضاء - وفي الخبر « لا يتمنين أحدكم الموت
لضر نزل به ، وإن كان ولا بد فليقل : اللهم أحيني ما كانت الحياة خيراً لي ، وأمتني ما كانت الوفاة خيراً لي »
والمراد - بالتمنى - قول الشخص : ليت كذا ، وليت من أعمال القلب أو الاشتهاء بالقلب ومحبة الحصول مع القول ،
فمعنى الآية سلوا الموت باللسان - قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، أو اشتهووه بقلوبكم وسلوه بالسنة - قاله
قوم - وعلى التقديرين - الأمر بالتمنى حقيقة ، واحتمال أن يكون المراد - تعرضوا للموت ولا تحتزوا عنه كالمتمنى
لخاربوا من يخالفكم ولا تكونوا من أهل الجزية والصغار ، أو كونوا على وجه يكون المتمنون للموت المشتهون
للجنة عليه من العمل الصالح - مما لا تساعد الآثار ، فقد أخرج ابن أبي حاتم بسند صحيح عن ابن عباس رضي الله
تعالى عنهما موقوفاً « لو تمنوا الموت لشرق أحدهم بريقه » وأخرج البيهقي عنه مرفوعاً « لا يقولها رجل منهم
إلا غص بريقه » والبخاري مرفوعاً عنه أيضاً « لو أن اليهود تمنوا الموت لماتوا » وقرأ ابن أبي إسحاق
(فتمنوا الموت) - بكسر الواو - وحكى الحسن بن إبراهيم عن أبي عمرو - فتحها - وروى عنه أيضاً اختلاس
ضمها « وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا » الظاهر أنه جملة مستأنفة معترضة غير داخلية تحت الأمر سيقنت من جهته تعالى لبيان
ما يكون منهم من الاحجام الدال على كذبهم في دعواهم ، والمراد لن يتمنوه ما عاشوا ، وهذا خاص بالمعاصرين
له صلى الله تعالى عليه وسلم على ما روى عن نافع رضي الله تعالى عنه قال : خاصمنا يهودي وقال : إن في كتابكم
(فتمنوا الموت) الخ ، فأنا أتمنى الموت ، فإلى لا أموت ، فسمع ابن عمر رضي الله تعالى عنهما فغضب ، فدخل
بيته وسل سيفه وخرج ، فلما رآه اليهودي فر منه ، وقال ابن عمر : أما والله لو أدركته لضربت عنقه ، توهم هذا
الكلب اللعين الجاهل أن هذا لكل يهودي أو لليهود في كل وقت لا إنما هو لأولئك الذين كانوا يعاندون
ويجحدون نبوة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد أن عرفوا ، وكانت الحاجة معهم باللسان دون السيف .
ويؤيد هذا ما أخرج ابن جرير عن ابن عباس موقوفاً « لو تمنوه يوم قال لهم ذلك ما بقى على وجه الأرض يهودي
إلا مات » وهذه الجملة إخبار بالغيب ومعجزة له صلى الله تعالى عليه وسلم ، وفيها دليل على اعترافهم بنبوته
صلى الله تعالى عليه وسلم لأنهم لو لم يتيقنوا ذلك ما امتنعوا من التمني ، وقيل : لا دليل ، بل الامتناع كان بصرف
الصرقة كإقيل في عدم معارضة القرآن ، والقول بأنه كيف يكون ذلك معجزة مع أنه لا يمكن أن يعلم أنه لم يتمن
أحد ، والتمنى أمر قلبي لا يطالع عليه ، محاب عنه بأنا لا نسلم أن المراد بالتمنى هنا الأمر القلبي ، بل هو أن يقول : ليت
كذا ونحوه كما مر آنفاً ، ولو سلم أنه أمر قلبي فهذا مذكور على طريق المحاجة وإظهار المعجزة فلا يدفع إلا بالاظهار
والتلفظ كما إذا قال رجل لامرأته : أنت طالق إن شئت أو أحببت ، فانه يعلق بالاخبار لا بالاضمار ، فحيث
ثبت عدم تلفظهم بالاخبار ، وبأنه لو وقع لنقل واشتهر لتوفر الدواعي إلى نقله لأنه أمر عظيم يدور عليه أمر

عظيم يدور عليه أمر النبوة ، فانه بتقدير عدمه يظهر صدقه ، وبتقدير حصوله يبطل القول بنبوته ثبت كونه معجزة أيده بها ربه ، ومن حمل التني على المجاز لا يرد عنده هذا السؤال . ولا يحتاج إلى هذا الجواب ، وقد علمت مافيه . وذهب جمهور المفسرين إلى عموم حكم الآية لجميع اليهود في جميع الأعصار . ولست ممن يقول بذلك وإن ارتضاه الجم الغفير ، وقالوا : إنه المشهور الموافق لظاهر النظم الكريم . اللهم إلا أن يكون ذلك بالنسبة إلى جميع اليهود المعتقدين بنبوته صلى الله تعالى عليه وسلم الجاحدين لها في جميع الأعصار . لا بالنسبة إلى اليهود مطلقاً في جميعها . ومع هذا لي فيه نظر بعدُ ﴿بِمَاقَدَمَتِ أَيْدِيهِمْ﴾ أى بسبب ما عملوا من المعاصي الموجبة للنار كالكفر بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، والقرآن ، وقتل الأنبياء ، و (ما) موصولة ، والعائد محذوف أو مصدرية ولا حذف ، واليد كناية عن نفس الشخص ، ويكنى بها عن القدرة أيضاً لما أنها من بين جوارح الإنسان مناط عامة صنائعه ومدار أكثر منافعه ، ولا يجعل الاسناد مجازياً ، واليد على حقيقتها فيكون المعنى بما قدموا بأيديهم كتحريف التوراة ليشمل ما قدموا بسائر الأعضاء ، وهو أبلغ في الذم ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ۙ﴾ تذييل للتهديد والتنبية على أنهم ظالمون في ادعاء ما ليس لهم ونفيه عن غيرهم ، والمراد - بالعلم - إظهار معناه ، وأنه كنى به عن المجازاة ، - وأل - إما للعهد وإيثار الإظهار على الإضرار للذم . وإما للجنس فيدخل المهودون فيه على طرز ما تقدم •

﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ﴾ الخطاب للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، و- تجد- من وجد بعقله بمعنى علم المتعدية إلى مفعولين ، والضمير مفعول أول ، و (أحرص) مفعول ثان ، واحتمال أنها من وجد بمعنى لقي وأصاب فتعدى إلى واحد ، و (أحرص) حال لا يتأتى على مذهب من يقول إن إضافة أفعل محضة كإسأتى ، والضمير عائد على اليهود الذين أخبر عنهم بأنهم لا يتمنون الموت ، وقيل : على جميعهم ، وقيل : على علماء بني إسرائيل و- أل - في الناس للجنس ، وهو الظاهر ، وقيل : للعهد ، والمراد جماعة عرفوا بغلبة الحرص عليهم ، وتنكير (حياة) لأنه أريد بها فرد نوعي . وهى الحياة المتطاولة ، فالثنوين للتعظيم ، ويجوز أن يكون للتحقير . فان الحياة الحقيقية هى الآخروية (وأن الدار الآخرة هى الحيوان) ويجوز أن يكون التنكير للاهتمام ، بل قيل : إنه الأوجه أى على حياة مهمة غير معلومة المقدار ، ومنه يعلم حرصهم على الحياة المتطاولة من باب الأولى وجوز أبو حيان أن يكون الكلام على حذف مضاف أو صفة أى طول حياة أو حياة طويلة . وأنت تعلم أنه لا يحتاج إلى ذلك ، والجملة إما حال من فاعل (قل) - وعليه الزجاج - وإما معترضة لتأكيد عدم تمنيه الموت ، وقرأ أبى - على الحياة - بالالف واللام ﴿وَمَنْ الَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ هم المجوس ووصفوا بالاشراك لأنهم يقولون بالنور والظلمة وكانت تحييتهم إذا عطس العاطس عش ألف سنة ، وقيل : مشركو العرب الذين عبدوا الأصنام وهذا من الحمل على المعنى كأنه قال : أحرص من الناس ومن الذين الخ . بناء على ما ذهب إليه ابن السراج . وعبد القاهر . والجزولى . وأبو على من أن إضافة أفعل المضاف إذا أريد الزيادة على ما أضيف إليه لفظية لأن المعنى على إثبات (من) الابتدائية ، والجار والمجرور فى محل نصب مفعوله ، وسيبويه يجعلها معنوية بتقدير اللام ، والمرد بالناس على هذا التقدير ما عدا اليهود لما تقرر أن المجرور - بمن - مفضول عليه بجميع أجزائه أو الأعم ولا يلزم تفضيل الشيء على نفسه لأن أفعل ذوجهتين ثبوت أصل المعنى والزيادة فكونه من جملة ما بالجهة الأولى دون الثانية وجىء - بمن - فى الثانية لأن من شرط أفعل المراد به الزيادة على المضاف إليه أن يضاف إلى ما هو بعضه لأنه موضوع لأن يكون جزءاً من جملة معينة بعده مجتمعة منه ومن أمثاله • ولا شك أن اليهود غير داخلين فى الذين أشركوا فان الشائع فى القرآن ذكرهما

متقابلين ، ويجوز أن يكون ذلك من باب الحذف أى - وأحرص من الذين - وهو قول مقاتل ۝
 ووجه الآية على مذهب سيدييه ، وعلى التقديرين ذكر - المشركين - تخصيص بعد التعميم على الوجه الظاهر
 فى - اللام - لافادة المبالغة فى حرصهم والزيادة فى توبيخهم وتقريرهم حيث كانوا مع كونهم أهل كتاب يرجون
 ثواباً ويخافون عقاباً ، أحرص ممن لا يرجو ذلك ، ولا يؤمن بيعث . ولا يعرف إلا الحياة العاجلة ۝ وإنما كان
 حرصهم أبلغ لعلهم بأنهم صائر إلى العذاب ، ومن توقع شراً كان أنفر الناس عنه ، وأحرصهم على أسباب
 التبعاد منه . ومن الناس من جوز كون (من الذين) صفة لمحذوف معطوف على الضمير المنصوب فى (لتجدنهم)
 والكلام على التقديم والتأخير ۝ أى (لتجدنهم) وطائفة من - الذين أشر كوا - أحرص الناس - ولا أظن يقدم
 على مثل ذلك فى كتاب الله تعالى من له أدنى ذوق ، لأنه - وإن كان معنى صحيحاً فى نفسه - إلا أن التركيب يذو
 عنه ۝ والفصاحة تأباه ، ولا ضرورة تدعو إليه لاسيما على قول من يخص التقديم والتأخير بالضرورة ۝ نعم
 يحتمل أن يكون هناك محذوف - هو مبتدأ - والمذكور صفته ، أو المذكور خبر مبتدأ محذوف صفته ۝
 ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ﴾ وحذف موصوف الجملة فيما إذا كان بعضاً من سابقه المجزور (من) أو - فى - جائز فى السعة ،
 وفى غيره مختص بالضرورة نحو ۝ أنا ابن جلا وطلاع الثنايا ۝ وحينئذ يراد (الذين أشر كوا) اليهود لأنهم (قالوا):
 عزيز ابن الله) ووضع المظهر موضع المضمير نعيماً عليهم بالشرك ۝ وجوز بعضهم أن يراد بذلك الجنس ۝ ويراد
 (بمن يود أحدهم) اليهود، والمراد كل واحد منهم - وهو بعيد - وجملة (يود) الخ ، على الوجهين الأولين مستأنفة ،
 كأنه قيل : ماشدة حرصهم ، وقيل : حال من (الذين) أو من ضمير (أشر كوا) أو من الضمير المنصوب فى
 (لتجدنهم) ﴿لَوْ يَعْمُرُ أَلْفُ سَنَةٍ﴾ جواب (لو) محذوف - أى لسر بذلك - وكذا مفعول (يود) أى طول
 الحياة ۝ وحذف لدلالة (لو يعمر) عليه كما حذف الجواب لدلالة (يود) عليه ، وهذا هو الجارى على قواعد
 البصريين فى مثل هذا المكان ، وذهب بعض الكوفيين - فى مثل ذلك - إلى أن (لو) مصدرية بمعنى - أن - فلا
 يكون لها جواب ، وينسبك منها مصدر هو مفعول (يود) كأنه قال : (يود أحدهم) تعمر ألف سنة ، وقيل : (لو) بمعنى
 ليت ولا يحتاج إلى جواب والجملة محكية (يود) فى موضع المفعول ، وهو - وإن لم يكن قولاً ولا فى معناه - لكنه
 فعل قابى يصدر عنه الأقوال فى فعلها ، وكان أصله - لو أعمر - إلا أنه أورد بلفظ الغيبة لأجل مناسبة (يود)
 فانه غائب ، كما يقال : حلف ليفعلن - مقام لأفعلن - وهذا بخلاف ما لو أتى بصريح القول ، فانه لا يجوز قال :
 ليفعلن ، وإذا قلنا : إن (لو) التى للتمنى مصدرية لا يحتاج إلى اعتبار الحكاية ۝ وابن مالك رضى الله تعالى عنه
 يقول : إن (لو) فى أمثال ذلك مصدرية لا غير ، لكنها أشبهت - ليت - فى الاشعار بالتمنى ، وليست حرفاً
 موضوعاً له - كليت - ونحو لو تأتبنى فتحدثنى - بالنصب - أصله وددت لو تأتبنى الخ ، فحذف فعل التنى لدلالة
 (لو) عليه ، وقيل : هى (لو) الشرطية أشربت معنى التنى ۝ ومعنى (ألف سنة) الكثرة ليشمل من (يود)
 أن لا يموت أبداً ، ويحتمل أن يراد (ألف سنة) حقيقة - والألف - العدد المعلوم من الألف ۝ إذ هو مؤلف
 من أنواع الأعداد بناء على متعارف الناس ، وإن كان الصحيح أن العدد مركب من الوحدات التى تحته - لا الأعداد -
 وأصل (سنة) سنوة ۝ لقولهم : سنوات ، وقيل : سنة - كجبة - لقولهم : سائته ، وتسنتت النخلة إذا أنت
 عليها السنون ، وسمع أيضاً فى الجمع سنهات ﴿وَمَا هُوَ بِمُزْحَظٍ مِنْ الْعَذَابِ أَنْ يَعْمَرَ﴾ (ما) حجازية أو تميمية ،
 وهو ضمير عائد إلى (أحدهم) اسمها - أو مبتدأ - و(بمزحظه) خبرها أو خبره - والباء - زائدة ۝ و(أن يعمر)
 وهو ضمير عائد إلى (أحدهم) اسمها - أو مبتدأ - و(بمزحظه) خبرها أو خبره - والباء - زائدة ۝ و(أن يعمر)

فاعل (منزلة) والمعنى - ما أحدهم بمنزلة من العذاب تعميده - وفيه إشارة إلى ثبوت من - بمنزلة - التعميده - وهو (من آمن وعمل صالحاً) ولا يجوز عند المحققين أن يكون الضمير المرفوع للشأن لأن مفسره جملة ، ولا تدخل - الباء - في خبر (ما) وليس إلا إذا كان مفرداً عند غير الفراء ، وأجاز ذلك أبو علي ، وهو ميل منه إلى مذهب الكوفيين من أن مفسر ضمير الشأن يجوز أن يكون غير جملة إذا انتظم إسناداً معنوياً نحو ما هو بقائم زيد ؛ نعم جوتزوا أن يكون لما دل عليه (يعمر) و(أن يعمر) بدل منه ، أى ماتعميده (بمنزلة من العذاب) واعتراض بأن فيه ضعفاً للفصل بين البدل والمبدل منه ، وللإبدال من غير حاجة إليه ، وأجاب بعض المحققين أنه لما كان لفظ - التعميده - غير مذكور ، بل ضميره حسن الإبدال ؛ ولو كان التعميده مذكوراً بلفظه لكان الثاني تأكيداً - لا بدلاً - ولكونه في الحقيقة تكريراً يفيد فائدته من تقرير المحكوم عليه اعتناء بشأن الحكم بناء على شدة حرصه على التعميده - ووداده إياه - جاز الفصل بينه وبين المبدل منه بالخبر ، كما في التأكيد في قوله تعالى : (وهم بالآخرة هم كافرون) وقيل : هو ضمير مبهم يفسره البدل فهو راجع إليه لا إلى شيء متقدم مفهوم من الفعل ، والتفسير بعد الإبهام ليكون أوقع في نفس السامع ، ويستقر في ذهنه كونه محكوماً عليه بذلك الحكم والفصل بالظرف بينه وبين مفسره جائز - كما يفهمه كلام الرضى في بحث أفعال المدح والذم - واحتمال أن يكون (هو) ضمير فصل قدم مع الخبر بعيد - والمنزلة - التبعية ، وهو مضعف بمنزلة من زح زحاً ، كككب من كب - وفيه مبالغة - لكنها متوجهة إلى النفي على حد ما قيل : (وما ربك بظلام للعبيد) فيؤل - إلى أنه لا يؤثر في إزالة العذاب أقل تأثير - التعميده ، وصح ذلك مع أن التعميده يفيد رفع العذاب مدة البقاء ، لأن الإهمال بحسب الزمان وإن حصل ، لكنهم لاقتراحهم المعاصي بالتعميده زاد عليهم من حيث الشدة فلم يؤثر في إزالته أدنى تأثير بل زاد فيه حيث استوجبوا بمقابله (أيام معدودة) عذاب الأبد ﴿وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ ٩٦﴾ أى عالم بخصيات أعمالهم - فهو مجازيهم لا محالة - وحمل - البصر - على - العلم - هنا وإن كان بمعنى الرؤية صفة لله تعالى أيضاً لأن بعض الأعمال لا يصح أن يرى - على ما ذهب إليه بعض المحققين - وفي هذه الجملة من التهديد والوعيد ما هو ظاهر ، و (ما) إما موصولة أو مصدرية ، وأتى بصيغة المضارع لتواخي الفواصل ، وقرأ الحسن . وقتادة . والأعرج . ويعقوب . (يعملون) - بالتاء - على سبيل الالتفات ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجَبْرِيلَ﴾ أخرج ابن أبي شيبة في مسنده ، وابن جرير . وابن أبي حاتم عن الشعبي ، أنه دخل عمر رضي الله عنه مدارس اليهود يوماً فساءلهم عن جبريل ، فقالوا : ذاك عدونا . يطلع محمداً على أسرارنا ، وأنه صاحب كل خسف وعذاب ، وميكائيل صاحب الخصب والسلام . فقال : ما من لهما من الله تعالى ؟ قالوا : جبريل عن يمينه . وميكائيل عن يساره - وبينهما عداوة - فقال : لئن كنا كما تقولون فليس بعدوين ، ولا تم أكرم من الخير ، ومن كان عدواً لأحدهما فهو عدو لله . ثم رجع عمر فوجد جبريل قد سبقه بالوحي ، فقال صلى الله تعالى عليه وسلم : «لقد وافقك ربك يا عمر» قال عمر : لقد رأيتني بعد ذلك أصلب من الحجر . وقيل : نزلت في عبد الله بن سوريا - كان يهودياً من أحبار فدك - سأل رسول الله ﷺ عن ينزل عليه فقال : «جبريل» فقال : ذاك عدونا عادانا مراراً ، وأشدها أنه أنزل على نبينا أن بيت المقدس سيخرجه بخت نصر ، فبعثنا من يقتله فرآه يبابل . فدفع عنه جبريل وقال : إن كان ربكم أمره بهلاككم فلا يسلطكم عليه ، وإلا فم تقتلونه ؟ وصدقه الرجل المبعوث ورجع إلينا . وكبر بختنصر وقوى

وغزانا، وخرَّب بيت المقدس، روى ذلك بعض الحفاظ، وقال العراقي: لم أقف له على سند، ففعل الأول أقوى منه - وإن أَوْهم صنيع بعضهم العكس - و(جبريل) عَلمُ مَلَك كان ينزل على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالقرآن، وهو اسم أجمعى ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة، وأبعد من ذهب إلى أنه مشتق من جبروت الله وجعله مركباً تركيب مزج من مضاف ومضاف إليه، فمنعه من الصرف للعلمية، والتركيب ليس بشيء، لأن ما يركب هذا التركيب يجوز فيه البناء والاضافة ومنع الصرف، فكونه لم يسمع فيه الاضافة أو البناء دليل على أنه ليس من تركيب المزج، وقد تصرف في العرب على عاداتها في تغيير الأسماء الأعجمية حتى بلغت فيه إلى ثلاث عشرة لغة، أفصحها وأشهرها (جبريل) كقنديل، وهي قراءة أبي عمرو. ونافع. وابن عامر. وحفص عن عاصم. وهي لغة الحجاز، قال ورقة بن نوفل:

(وجبريل) يأتيه وميكال معها من الله وحى يشرح الصدر منزل

الثانية كذلك إلا أنها - بفتح الجيم - وهي قراءة ابن كثير. والحسن. وابن محيصن. قال الفراء: لا أحبها لأنه ليس في الكلام فعيل - وليس بشيء - لأن الأجمعى إذ عربوه قد يلحقونه بأوزانهم - كلجام - وقد لا يلحقونه بها - كبريسم - وجبريل من هذا القبيل، مع أنه سمع - سموأل - لطائر، الثالث جبرئيل كسلسيل، وبها قرأ حمزة. والكسائي. وحماد عن أبي بكر عن عاصم، وهي لغة قيس. وتميم. وكثير من أهل نجد، وحكاها الفراء. واختارها الزجاج، وقال: هي أجود اللغات، وقال حسان:

شهدنا فما يلقى لنا من كتيبة مدى الدهر إلا (جبرئيل) أمامها

الرابعة) كذلك إلا أنها بدون - ياء بعد الهمزة - وهي رواية يحيى بن آدم، عن أبي بكر، عن عاصم، وتروى عن يحيى بن يعمر) الخامسة) كذلك إلا أن - اللام مشددة - وهي قراءة أبان عن عاصم، ويحيى ابن يعمر أيضاً) السادسة) (جبرائيل) - بألف وهمزة بعدها مكسورة بدون ياء - وبها قرأ ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وعكرمة) السابعة) مثلها مع زيادة - ياء بعد الهمزة -) الثامنة) (جبرائيل) - ياءين بعد الألف، وبها قرأ الأعمش. وابن يعمر، ورواها الكسائي عن عاصم) التاسعة) (جبرال) العاشرة) (جبريل) - بالياء والقصر - وهي قراءة طلحة بن مصرف) الحادية عشرة) (جبرين) - بفتح الجيم والنون -) الثانية عشرة) كذلك إلا أنها - بكسر الجيم - وهي لغة أسد) الثالثة عشرة) (جبرين) قال أبو جعفر النحاس: جمع (جبريل) جمع تكسير على - جبارين - على اللغة العالية، واشتهر أن معناه عبدالله، على أن - جبر - هو الله تعالى - وإيل - هو العبد، وقيل: عكسه، وردده بعضهم بأن المجهود في الكلام العجمي تقديم المضاف إليه على المضاف، وفيه تأمل.

(فَإِنَّ نَزْلَهُ عَلَى قَلْبِكَ) جواب الشرط إما نيابة أو حقيقة والمعنى من عاداه منهم فقد خاف ربة الانصاف أو كفر بما معه من الكتاب بمعاداته إياه لنزوله عليك بالوحى لأنه نزل كتاباً مصداقاً للكتب المتقدمة، أو فالسبب في عداوته أنه نزل عليك، وليس المبتدأ على هذا الأخير محذوفاً، - وأنه نزل - خبره حتى يرد أن الموضع للمفتوحة بل أن - الفاء - داخلة على السبب، ووقع جزءاً باعتبار الاعلام والاخبار بسببته لما قبله فيؤول المعنى إلى من عاداه فأعلمكم بأن سبب عداوته كذا فهو كقولك: إن عاداك فلان فقد آذيت أي فأخبرك بأن سبب عداوتك أنك آذيت، وقيل: الجزءاء محذوف بحيث لا يكون المذكور نائباً عنه يقدر مؤخرأ عنه ويكون هو تعليلاً ويأنا لسبب العداوة والمعنى من عاداه - لأنه نزل على قلبك - فليمت غيظاً، أو فهو عدو لي وأنا عدوه

والقرينة على حذف الثاني الجملة المعترضة المذكورة بعده في وعيدهم، واحتمال أن يكون (من كان عدواً) الخ استفهاماً للاستبعاد، أو التهديد ويكون فانه تعليل العداوة وتقييداً لها أو تعليل الأمر بالقول بما لا ينبغي أن يرتكب في القرآن العظيم، والضمير الأول البارز لجبريل، والثاني للقرآن كما يشير إليه الاحوال لأنها كلاهما من صفات القرآن ظاهراً . وقيل : الأول لله تعالى والثاني لجبريل أي- فان الله نزل جبريل بالقرآن على قلبك- وفي كل من الوجهين إضمار يعود على ما يدل عليه السياق، وفي ذلك من غماسة الشأن ما لا ينبغي، ولم يقل سبحانه عليك كما في قوله تعالى : (ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى) بل قال: (على قلبك) لأنه القابل الأول للوحي إن أريد به الروح، ومحل الفهم والحفظ إن أريد به العضو بناء على نفي الحواس الباطنة . وقيل : كنى بالقلب عن الجملة الانسانية كما يكنى ببعض الشيء عن كله ، وقيل: معنى (نزله على قلبك) جعل (قلبك) متصفاً بأخلاق القرآن ومتأدباً بآدابه كما في حديث عائشة رضي الله تعالى عنها « كان خلقه القرآن يرضى لرضاه ويغضب لغضبه » وكان الظاهر أن يقول على قلبي لأن القائل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لكنه حكى ما قال الله تعالى له وجعل القائل كأنه الله تعالى لأنه سفير محض ﴿ بأذن الله ﴾ أي بأمره أو بعلمه وتمكينه إياه من هذه المنزلة أو باختياره . أو بتيسيره وتسهيله، وأصل معنى- الاذن- في الشيء الاعلام باجازته والرخصة فيه فالمعاني المذكورة كلها مجازية، والعلاقة ظاهرة، والمنتخب- كما في المنتخب- المعنى الأول- والمعتزلة- لما لم يقولوا بالكلام النفسي وإسناد الاذن اليه تعالى باعتبار الكلام اللفظي يحتاج إلى تكلف- اقتصر الزمخشري على الوجه الاخير، والقول: إن الاذن بمعنى الأمر إن أريد بالتنزيل معناه الظاهر ، وبمعنى التيسير إن أريد به التحفظ والتفهم مما لا وجه له .

﴿ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ﴾ من الكتب الالهية التي معظمها التوراة وانتصاب (مصدقاً) على الحال من الضمير المنصوب في (نزله) إن كان عائداً للقرآن وإن كان لجبريل فيحتمل وجهين، أحدهما أن يكون حالاً من المحذوف لفهم المعنى كما أشرنا إليه، والثاني أن يكون حالاً من جبريل، والهاء إما للقرآن أو لجبريل فانه مصدق أيضاً لما بين يديه من الرسل والكتب ﴿ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ٩٧ ﴾ معطوفان على (مصدقاً) فهم أحالان مثله، والتأويل غير خفي، وخص المؤمنين- بالذكور لأنه على غيرهم عمى، وقد دلت الآية على تعظيم جبريل والتنويه بقدره حيث جعله الواسطة بينه تعالى وبين أشرف خلقه، والمترى بالكتاب الجامع للاوصاف المذكورة، ودلت على ذم اليهود حيث أبغضوا من كان بهذه المنزلة العظيمة الرفيعة عند الله تعالى ، قيل : وتعلقت الباطنية بهذه الآية وقالوا : إن القرآن إلهام والحروف عبارة الرسول ﷺ ، ورد عليهم بأنه معجزة ظاهرة وباطنة وإن الله تعالى سماه قرآناً وكتاباً وعرياً، وإن جبريل نزل به والمسلم لا يحتاج إليه .

﴿ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ ٩٨ ﴾ - العدو- للشخص ضد الصديق يستوى فيه المذكر والمؤنث والتثنية والجمع، وقد يؤنث ويثنى ويجمع، وهو الذي يريد إنزال المضارب به، وهذا المعنى لا يصح إلا فينا دونه تعالى فعداوة الله هنا مجاز إما عن مخالفته تعالى وعدم القيام بطاعته لما أن ذلك لازم للعداوة، وإما عن عداوة أوليائه، وأما عداوتهم لجبريل والرسل عليهم السلام فصحيحة لأن الاضرار جار عليهم غاية ما في الباب أن عداوتهم لا تؤثر لعجزهم عن الأمور المؤثرة فيهم، يصدر الكلام على الاحتمال الاخير بذكره لتفخيم شأن أولئك الاولياء حيث جعل عداوتهم عداوته تعالى، وأفرد الملكان بالذكر تشريفا

لها وتفضيلاً كأنهما من جنس آخر تنزيلاً للتغاير في الوصف منزلة التغاير في الذات كقوله :

فان تفق الانام وانت منهم فان (المسك) بعض دم الغزال

وقيل : لأن اليهود ذكروها ونزلت الآية بسببهما ، وقيل : للتنبيه على أن معاداة الواحد والكل سواء في الكفر واستجلاب العداوة من الله تعالى ، وإن من عادى أحدهم فكأنما عادى الجميع لأن الموجب لمحبتهم وعداوتهم على الحقيقة واحد وإن اختلف بحسب التوهم والاعتقاد ، ولهذا أحب اليهود ميكائيل وأبغضوا جبريل ، واستدل بعضهم بتقديم جبريل على ميكائيل على أنه أفضل منه وهو المشهور ، واستدلوا عليه أيضاً بأنه ينزل بالوحي والعلم وهو مادة الارواح ، وميكائيل بالخصب والامطار وهي مادة الابدان ، وغذاء الارواح أفضل من غذاء الاشباح ، واعترض بأن التقديم في الذكر لا يدل على التفضيل إذ يحتمل أن يكون ذلك للترقي أو لنكتة أخرى كما قدمت الملائكة على الرسل وليسوا أفضل منهم عندنا ، وكذا نزوله بالوحي ليس قطعياً بالأفضلية إذ قد وجد في المفضول ما ليس في الفاضل فلا بد في التفضيل من نص جلي واضح ، وأنا أقول بالأفضلية وليس عندى أقوى دليلاً عليها من مزيد صحبته لحبيب الحق بالاتفاق وسيد الخلق على الإطلاق ﷺ وكثرة نصرته وحببه له ولأمته ، ولا أرى شيئاً يقابل ذلك وقد أثنى الله تعالى عليه عليه السلام بما لم يثن به على ميكائيل بل ولا على إسرئيل وعزرائيل وسائر الملائكة أجمعين ، وأخرج الطبراني - لكن بسند ضعيف - عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال : « قال رسول الله ﷺ ألا أخبركم بأفضل الملائكة جبرائيل » وأخرج أبو الشيخ عن موسى بن عائشة قال : « بلغني أن جبريل إمام أهل السماء » ومن شرطية والجواب ، قيل : محذوف وتقديره فهو كافر مجزى بأشد العذاب ، وقيل : فإن الله الخ على نمط ما علمت ، وأنى باسم الله ظاهر أو لم يقل فإنه عدود فعلاً لانفهام غير المقصود أو التعظيم ، والتفخيم والعرب إذا خفت شيئاً كررته بالاسم الذي تقدم له ، ومنه (لينصره الله إن الله) وقوله لا أرى الموت يسبق الموت شيء . هو أل في الكافرين للعهد وإيثار الاسم لل دلالة على التحقيق والثبات ، ووضع المظهر موضع المضمحل لا يذان بأن عداوة المذكورين كفر وأن ذلك بين لا يحتاج إلى الاخبار به وأن مدار عداوته تعالى لهم وسخطه المستوجب لأشد العقوبة والعذاب هو كفرهم المذكور ، وقيل : يحتمل أنه تعالى عدل عن الضمير لعلمه أن بعضهم يؤمن فلا ينبغي أن يطلق عليه عداوة الله تعالى للمالك وهو احتمال أبعد من العيوق - ويحتمل أن تكون - أل للجنس كما تقدم ، ومن الناس من روى أن عمر رضي الله تعالى عنه نطق بهذه الآية مجاوباً لبعض اليهود في قوله ذاك عدونا يعني جبريل فنزلت على لسان عمر وهو خير ضعيف كما نص عليه ابن عطية ، والكلام في منع صرف ميكائيل كال كلام في جبريل ، واشتهر أن معناه عبيد الله . وقيل : عبد الله ، وفيه لغات ، الأولى ميكال كفعال ، وبها قرأ أبو عمرو وحفص وهي لغة الحجاز ، الثانية كذلك إلا أن بعد الالف همزة ، وقرأ بها نافع . وابن شنبوذ لقنبل ، الثالثة كذلك إلا أنه ياء بعد الهمزة ، وبها قرأ حمزة . والكسائي . وابن عامر . وأبو بكر . وغير ابن شنبوذ لقنبل . والبرزى ، الرابعة ميكتيل كميكتيل ، وبها قرأ ابن محيصن . الخامسة كذلك إلا أنه لا ياء بعد الهمزة وقرئ بها ، السادسة ميكائيل بيا من بعد الالف أولها «كسورة» وبها قرأ الأعمش .

ولسادتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم في هذين الملاكين - بل وفي أخويهما إسرئيل وعزرائيل عليهما السلام أيضاً - كلام مبسوط ، والمشهور أن جبرائيل هو العقل الفعال ، وميكائيل هو روح الفلك السادس وعقله المفيض للنفس النباتية الكلية الموكلة بأرذاق الخلائق ، وإسرئيل هو روح الفلك الرابع وعقله المفيض للنفس الحيوانية الكلية الموكلة بالحيوانات ، وعزرائيل هو روح الفلك السابع الموكل بالارواح الانسانية كلها بعضها بالوسائط التي هي

أعوانه وبعضها بنفسه والله تعالى أعلم بحقيقة الحال .

﴿ وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ ٩٩ ﴾ نزلت بسبب ابن صوريا يمارى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما حين قال لرسول الله ﷺ : ما جئتنا بشيء نعرفه وما أنزل عليك من آيات فتنبعك، وجعلت عطفاً على قوله تعالى : (قل من كان عدواً) الخ عطف القصة على القصة (وما يكفر) عطف على جواب القسم فانه كما يصدر باللام يصدر بحرف النفي، و(الآيات) القرآن والمعجزات والاخبار عما خفي وأخفي في الكتب السابقة أو الشرائع والفرائض، أو مجموع ما تقدم له والظاهر الاطلاق، و(الفاسيقون) المتمردون في الكفر الخارجون عن الحدود فان من ليس على تلك الصفات من الكفرة لا يجترأ على الكفر بمثل هاتيك البينات قال الحسن: إذا استعمل الفسق في نوع من المعاصي وقع على أعظم أفراد ذلك النوع من كفر أو غيره فاذا قيل : هو فاسق في الشرب فمعناه هو أكثر ارتكاباً له وإذا قيل : هو فاسق في الزنا يكون معناه هو أشد ارتكاباً له . وأصله من فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها، واللام إما للعهد لأن سياق الآيات يدل على أن ذلك لليهود، وإما للجنس وهم داخلون كما مر غير مرة ﴿ أَوْ كَلِمَاتٍ عَاهَدُوا عَهْدًا ﴾ نزلت في مالك بن الصيف قال: والله ما أخذ علينا عهد في كتابنا أن نؤمن بمحمد ﷺ ولا ميثاق، وقيل: في اليهود عاهدوا إن خرج لنؤمنن به ولنكون معه على مشركي العرب فلما بعث كفروا به، وقال عطاء: في اليهود عاهدوا رسول الله ﷺ بعهود فنقضوها كفعل قريظة والنضير، والهمزة للانكار بمعنى ما كان ينبغي، وفيه إعظام ما يقدمون عليه من تكرار عهودهم ونقضها حتى صار سجية لهم وعادة، وفي ذلك تسلية له ﷺ وإشارة إلى أنه ينبغي أن لا يكثر بأمرهم وأن لا يصعب عليه مخالفتهم، والواو للعطف على محذوف أى أكفروا بالآيات وكلما عاهدوا، وهو من عطف الفعلية على الفعلية لأن (كلما) ظرف (نبذه) والقرينة على ذلك المحذوف قوله تعالى: (وما يكفر بها) الخ، وبعضهم يقدر المعطوف مأخوذاً من الكلام السابق ويقول بتوسط الهمزة بين المعطوف والمعطوف عليه لغرض يتعلق بالمعطوف خاصة، والتقدير عنده نقضوا هذا العهد وذلك العهد (أو كلما عاهدوا) وفيه مع ارتكاب ما لا ضرورة تدعو إليه أن الجمل المذكورة بقره ليس فيها ذكر نقض العهد، وقال الأخفش: هي زائدة، والكسائي هي - أو - الساكنة حركت واوها بالفتح وهي بمعنى بل ولا يخفى ضعف القولين، نعم قرأ ابن السكك العدوى وغيره (أو) بالاسكان وحينئذ لا بأس بأن يقال : إنها إضرابية بناء على رأى الكوفيين وأنشدوا

بدت مثل قرن الشمس في رونق الضحى وصورتها (أو) أنت في العين أملح

والعطف - على هذا - على صلة الموصول الذي هو - اللام - في (الفاسيقون) ميلاً إلى جانب المعنى وإن كان فيه مسخ - اللام - الموصولة، كأنه قيل : إلا الذين فسقوا (بل كلما عاهدوا) والقرينة على ذلك (بل أكثرهم) الخ، وفيه ترق إلى الأغلاظ فالأغلاظ، ولك أن لا تميل مع المعنى بل تعطف على الصلة - وأل - تدخل على الفعل بالتبعية في السعة كثيراً كقوله تعالى : (إن المصدقين والمصدقات واقضوا) لا غتفارهم في الثواني ما لا يغتفر في الأوائل . ومن الناس من جاوز هذا العطف باحتماله على القراءة الأولى أيضاً - ولم يحتج إلى ذلك المحذوف - وقرأ الحسن وأبو رجاء (عاهدوا) واتصاب (عهداً) على أنه مصدر على غير الصدر أى - معاهدة - ويؤيده أنه قرئ (عاهدوا) أو على أنه مفعول به بتضمين (عاهدوا) معنى أعطوا ﴿ نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ ﴾ أى نقضه وترك العمل به، وأصل - النبذ -

طرح ما لا يعتد به - كالنعل البالية - لكنه غلب فيما من شأنه أن ينسب لعدم الاعتداد به ، ونسبة - النبذ - إلى - العهد - مجاز - والنبذ - حقيقة إنما هو في المتجسّدات نحو (فأخذناه وجنوده فنبذناهم في اليم) - والفريق - اسم جنس لا واحد له يقع على القليل والكثير ، وإنما قال : (فريق) لأن منهم من لم ينبذ - وقرأ عبد الله (نقضه) قال في البحر : وهي قراءة تخالف سواد المصحف - فالأولى حملها على التفسير - وليس بالقوى إذ لا يظهر للتفسير دون ذكر المفسر خلال القراءة وجه ﴿ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ١٠٠ ﴾) يحتمل أن يراد - بالأكثر النابذون - وأن يراد من عداهم ﴿ فعلى الأول ﴾ يكون ذلك ردّاً لما يتوهم أن - الفريق - هم الأقلون بناء على أن المتبادر منه القليل ﴿ وعلى الثاني ﴾ رد لما يتوهم أن من لم ينبذ جهاراً يؤمنون به سرّاً ، والعطف على التقديرين من عطف الجمل ، ويحتمل أن يكون من عطف المفردات بأن يكون أكثرهم معطوفاً على (فريق) وجملة (لا يؤمنون) حال من (أكثرهم) والعامل فيها (نبذه) ﴿ وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ ﴾ ظرف (النبذ) والجملة عطف على سابقتها داخلة تحت الانكار ، والضمير لبنى إسرائيل لعلّماهم فقط ، والرسول محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، والتكثير للتفخيم . وقيل : عيسى عليه السلام . وجعله مصدراً بمعنى الرسالة كما في قوله :

لقد كذب الواشون ما بحث عندهم بليل ولا أرسـلتهم برسول

خلاف الظاهر ﴿ مِنْ عِنْدَ اللَّهِ ﴾ متعلق بـ (جاء) أو بمحذوف وقع صفة للرسول لافادة مزيد تعظيمه إذ قدر الرسول على قدر المرسل ﴿ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ ﴾ أى من التوراة من حيث أنه صلى الله تعالى عليه وسلم جاء على الوصف الذى ذكر فيها ، أو أخبر بأنها كلام الله تعالى المنزل على نبيه موسى عليه السلام ، أو صدق ما فيها من قواعد التوحيد وأصول الدين ، وإخبار الأمم والمواظ والحكم ، أو أظهر ما سأله عنه من غوامضها ، وحمل بعضهم (ما) على العموم لتشمل جميع الكتب الالهية التى نزلت قبل . وقرأ ابن أبي عبلة (مصدقاً) بالنصب على الحال من النكرة الموصوفة ﴿ نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ﴾ أى التوراة وهم اليهود الذين كانوا في عهده صلى الله تعالى عليه وسلم لا الذين كانوا في عهد سليمان عليه السلام - كما توهمه بعضهم من اللحاق - لأن - النبذ - عند مجيء النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا يتصور منهم ، وإفراد هذا - النبذ - بالذكر مع اندراجهم في قوله تعالى : (أوكلنا عاهدوا) الخ ، لأنه معظم جناباتهم ، ولأنه تمهيد لما يأتى بعد . والمراد - بالابتاء - إمام إيتاء عليها فالوصول عبارة عن علمائهم . وإما مجرد إنزالها عليهم فهو عبارة عن الكل ، ولم يقل : فريق منهم إيداناً بكمال التنافي بين « أثبت لهم في حيز الصلة وبين ما صدر عنهم من النبذ ﴾ كَتَابَ اللَّهِ ﴿ مفعول (نبذ) والمراد به التوراة لما روى عن السدى أنه قال : لما جاءهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم عارضوه بالتوراة فاتفقت التوراة والفرقان فنبذوا التوراة وأخذوا بكتاب آصف وسحر هاروت وماروت فلم توافق القرآن . فهذا قوله تعالى : (ولما جاءهم رسول) الخ ، ويؤيده أن النبذ يقتضى سابقة الأخذ في الجملة - وهو متحقق بالنسبة إليها - وأن المعرفة إذا أعيدت معرفة كان الثانى عين الأول ، وأن مذمتهم فى أنهم نبذوا الكتاب الذى أوتوه واعترفوا بحقيقته أشد فانه يفيد أنه كان مجرد مكابرة وعناد . ومعنى نبذهم لها اطراح أحكامها . أو ما فيها من صفة النبي ﷺ . وقيل : القرآن . وأيده أبو حيان بأن الكلام مع الرسول فيصير المعنى أنه يصدق ما بأيديهم من التوراة . وهم بالعكس

يكذبون ما جاء به من القرآن ويتركونه ولا يؤمنون به بعدما ألزمهم تلقيه بالقبول ، وقيل : الانجيل - وليس بشيء - وأضاف الكتاب إلى الاسم الكريم تعظيماً له وتهويلاً لما اجترأوا عليه من الكفر به .

﴿وَرَأَوْهُمُ﴾ جمع - ظهر - وهو معروف ، ويجمع أيضاً على - ظهران - وقد شبه تركهم كتاب الله تعالى وإعراضهم عنه بحالة شيء يرمى به وراء الظهر ، والجامع عدم الالتفات وقلة المبالاة ، ثم استعمل ههنا ما كان مستعملاً هناك - وهو النبذ وراء الظهر - والعرب كثيراً ما تستعمل ذلك في هذا المعنى ، ومنه قوله :

تيم بن مر لا تكونن حاجتي - بظهر - ولا يعي عليك جوابها

ويقولون أيضاً : جعل هذا الأمر دُبُرَ أذنه ويريدون ما تقدم ﴿كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ١٠١﴾ جملة حالية ، أي نبذوه مشبهين بمن لا يعلم أنه كتاب الله تعالى أو لا يعلمه أصلاً أو لا يعلمونه على وجه الالتقان ، ولا يعرفون ما فيه من دلائل نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم . وهذا على تقدير أن يراد الأحبار ، وفيه إيذان بأن علمهم به رصين لكنهم يتجاهلون ، وفي الوجهين الأولين زيادة مبالغة في إعراضهم عما في التوراة من دلائل النبوة . ومن فسر كتاب الله تعالى بالقرآن جعل متعلق العلم أنه كتاب الله أي كأنهم لا يعلمون أن القرآن كتاب الله تعالى مع ثبوت ذلك عندهم وتحققه لديهم ، وفيه إشارة إلى أنهم نبذوه لاعتن شبهة ولكن بغياً وحسداً . وجعل المتعلق - أنه نبي صادق - بعيد ، وقد دل الآيتان قوله تعالى : (أو كلما عاهدوا) الخ ، وقوله تعالى : (ولما جاءهم) الخ بناء على احتمال أن يكون الأكثر غير النابذين ، على أن مجلّ اليهود أربع فرق ، ففرقة آمنوا بالتوراة وقاموا بحقوقها كمؤمني أهل الكتاب ، وهم الأقلون المشار إليهم (بل أكثرهم لا يؤمنون) وفرقة جاهدوا بنبذ العهد وتعدي الحدود ، وهم المعنيون بقوله تعالى : (نبذ فريق منهم) وفرقة لم يجاهدوا ، ولكن نبذوا لجهلهم - وهم الأكثرون - وفرقة تمسكوا بها ظاهراً ونبذوها سراً وهم المتجاهلون ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ﴾ عطف على (نبذ) والضمير لفريق من الذين أوتوا الكتاب - على ما تقدم عن السدى ، وقيل : عطف على مجموع ما قبله عطف القصة على القصة ، والضمير للذين تقدموا من اليهود ، أو الذين كانوا في زمن سليمان عليه السلام ، أو الذين كانوا في زمن نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم ، أو ما يتناول الكل لأن ذلك غير ظاهر إذ يقتضى الدخول في حيز (ما) واتباعهم هذا ليس مترتباً على مجيء الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ، وفيه أن ما علمت من قول السدى يفتح باب الظهور ، اللهم إلا أن يكون المبني غيره . وقيل : عطف على (أشربوا) وهو في غاية البعد ، بل لا يقدم عليه من جرع جرعة من الانصاف ، والمراد - بالاتباع - التوغل والاقبال على الشيء بالكلية . وقيل : الاقتداء ، و(ما) موصولة (وتتلوا) صلتها ، ومعناه تتبع أو تقرأ - وهو حكاية حال ماضية ، والأصل - تلت - وقول الكوفيين إن المعنى ما كانت (تتلوا) محمول على ذلك - لأن كان هناك مقدرة - والمتبادر من الشياطين مردة الجن وهو قول الأكثرين ، وقيل : المراد بهم شياطين الانس ، وهو قول المتكلمين من المعتزلة . وقرأ الحسن . والضحاك - الشياطين - على حد ما رواه الأصمعي عن العرب - بستان فلان حوله بساتون - وهو من الشذوذ بمكان حتى قيل : إنه لحن ﴿عَلَى مُلْكٍ سَلِيمٍ﴾ متعلق ب(تتلوا) وفي الكلام مضاف محذوف أي عهد ملكه وزمانه ، أو الملك مجاز عن العهد ، وعلى التقديرين (على) بمعنى - في - كما أن - في - بمعنى على في قوله تعالى : (لأصلبكم في جذوع النخل) وقد صرح في التسهيل بمجيئها للظرفية ومثل له بهذه الآية لأن الملك

وكذا العهد لا يصلح كونه مقروءاً عليه، ومن الأصحاب من أنكر محي - على - بمعنى - في - وجعل هذا من تضمنين تتلو معنى تقول، أو الملك عبارة عن الكرسي لأنه كان من آلات ملكه، فالكلام على حد قرأت على المنبر، والمراد بما يتلونه السحر، فقد أخرج سفيان بن عيينة . وابن جرير . والحاكم . وصححه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: «إن الشياطين كانوا يسترقون السمع من السماء، فإذا سمع أحدهم بكلمة كذب عليها ألف كذبة، فأشربتها قلوب الناس واتخذوها دواوين فأطلع الله تعالى على ذلك سليمان بن داود فأخذها وقذفها تحت الكرسي فلما مات سليمان قام شيطان بالطريق فقال: ألا أدلكم على كنز سليمان الذي لا كنز لأحد مثل كنزه الممنوع؟ قالوا نعم فأخرجوه فإذا هو سحر فتناستختها الأمم فأ نزل الله تعالى عذر سليمان فيما قالوا من السحر» وقيل: روى أن سليمان كان قد دفن كثيراً من العلوم التي خصه الله تعالى بها تحت سرير ملكه خوفاً على أنه إذا هلك الظاهر منها يبقى ذلك المدفون فلما مضت مدة على ذلك توصل قوم من المنافقين إلى أن كتبوا في خلال ذلك أشياء من السحر تناسب تلك الأشياء من بعض الوجوه ثم بعد موته وإطلاع الناس على تلك الكتب أو هوهم أنها من علم سليمان، ولا يخفى ضعف هذه الرواية، وسليمان - كما في البحر - اسم أعجمي، وامتنع من الصرف للعلمية والعجمة، ونظيره من الأعجمية في أن آخره ألف ونون - هـ مان - وما هان - وشامان - وليس امتناعه من الصرف للعلمية وزيادة الألف والنون كعثمان لأن زيادتهما موقوفة على الاشتقاق والتصريف، وهما لا يدخلان الاسماء الأعجمية وكثير من الناس اليوم على خلافه ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَنَ﴾ اعتراضاً لثبوت سليمان عليه السلام عما نسبوه إليه، فقد أخرج ابن جرير عن شهر بن حوشب قال: قال اليهود: انظروا إلى محمد يخط الحق بالباطل يذكر سليمان مع الأنبياء، وإنما كان ساحراً يركب الريح . وعبر سبحانه عن السحر بالكفر بطريق الكناية رعاية لمناسبة (لكن) الاستدراكية في قوله تعالى:

﴿وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحَرَ﴾ فإن (كفروا) معها مستعمل في معناه الحقيقي وجملة يعلمون حال من الضمير، وقيل: من الشياطين، ورد بأن لكن لا تعمل في الحال، وأجيب بأن فيها راحة الفعل وقيل: بدل من كفروا، وقيل: استئناف الضمير - للشياطين - أو - للذين اتبعوا - (والسحر) في الأصل مصدر سحر يسحر بفتح العين فيهما إذا أبدى ما يدق ويخفى وهو من المصادر الشاذة، ويستعمل بما لطف وخفى سببه، والمراد به أمر غريب يشبه الخارق - وليس به - إذ يجري فيه التعلم ويستعان في تحصيله بالتقرب إلى الشيطان بارتكاب القبائح، قولاً كالرق التي فيها ألفاظ الشرك ومدح الشيطان وتسخير، وعملاً كعبادة الكواكب، والتزام الجنائيات وسائر الفسوق، واعتقاداً كاستحسان ما يوجب التقرب إليه ومحبة إياه وذلك لا يستتب إلا بمن يناسبه في الشرارة وخبث النفس فإن التناسب شرط التضام والتعاون فكما أن الملائكة لا تعاون إلا أخصار الناس المشبهين بهم في المواظبة على العبادة والتقرب إلى الله تعالى بالقول والفعل كذلك الشياطين لا تعاون إلا الأشرار المشبهين بهم في الخبائث والنجاسة قولاً وفعلًا واعتقاداً، وبهذا يتميز الساحر عن النبي والولي، فلا يرد ما قال المعتزلة: من أنه لو أمكن للإنسان من جهة الشيطان ظهور الخوارق والأخبار عن المغيبات لاشتبه طريق النبوة بطريق السحر، وأما ما تعجب منه - كما يفعله أصحاب الحيل بمعونة الآلات المركبة على النسبة الهندسية تارة، وعلى صيرورة الخلاء ملاء أخرى، وبمعونة الادوية كالنارنجيات أو يريه صاحب خفة اليد - فتسميته سحراً على التجوز وهو مذموم أيضاً

عند البعض، وصرح النووي في الروضة بجرمته، وفسره الجمهور بأنه خارق للعادة يظهر من نفس شريرة بمباشرة أعمال مخصوصة والجمهور على أن له حقيقة وأنه قد يبلغ الساحر إلى حيث يطير في الهواء ويمشي على الماء ويقتل النفس ويقلب الانسان حماراً، والفاعل الحقيقي في كل ذلك هو الله تعالى ولم تجر سنته بتمكين الساحر من فلق البحر وإحياء الموتى وإنطاق العجماء وغير ذلك من آيات الرسل عليهم السلام، والمعتزلة وأبو جعفر الاسترأبادي من أصحابنا على أنه لا حقيقة له وإنما هو تخيل، وأكفر المعتزلة من قال ببلوغ الساحر إلى حيث ما ذكرنا زعماءهم أن بذلك انسداد طريق النبوة وليس كما زعموا على ما لا يخفى، ومن المحققين من فرق بين السحر والمعجزة باقتران المعجزة بالتحدي بخلافه فإنه لا يمكن ظهوره على يد مدعى نبوة كاذب كما جرت به عادة الله تعالى المستمرة صونا لهذا المنصب الجليل عن أن يتسور حماه الكذابون. وقد شاع أن العمل به كفر حتى قال العلامة التفتازاني: لا يروى خلاف في ذلك، وعده نوعاً من الكبائر مغاير الاشرار لا ينافي ذلك لأن الكفر أعم والاشراك نوع منه، وفيه بحث: أما أولاً فلا نال الشيوخ أباً منصور ذهب إلى أن القول بأن السحر كفر على الإطلاق خطأ بل يجب البحث عن حقيقته فإن كان في ذلك رد مألوم من شرط الايمان فهو كفر وإلا فلا، ولعل ما ذهب اليه العلامة مبنى على التفسير أولاً فإنه عليه بما لا يمتري في كفر فاعله، وأما ثانياً فلا نال المراد من الاشرار فيما عدا الكبائر مطلق الكفر وإلا تخرج أنواع الكفر منها، ثم السحر الذي هو كفر يقتل عليه الذكور لا الاناث وما ليس بكفر، وفيه إهلاك النفس ففيه حكم قطاع الطريق ويستوى فيه الذكور والاناث وتقبل توبته إذا تاب، ومن قال لا تقبل فقد غلط فإن سحرة موسى قبلت توبتهم كذا في المدارك، ولعله إلى الاصول أقرب، والمشهور عن أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه أن الساحر يقتل مطلقاً إذا علم أنه ساحر ولا يقبل قوله أترك السحر وأتوب عنه فإن أقر بأن كنت أسحر مدة وقد تركت منذ زمان قبل منه ولم يقتل؛ واحتج بما روى أن جارية لحفصة أم المؤمنين رضي الله تعالى عنها سحرتها فأخذوها فاعترفت بذلك فأمرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها، وإنكار عثمان رضي الله تعالى عنه إنما كان لقتلها بغير إذنه. وبما روى عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال: اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلوا ثلاث سواحر، والشافعية نظروا في هذا الاحتجاج واعتراضوا على القول بالقتل مطلقاً بأنه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يقتل اليهودي الذي سحره، فالمتوهم مثله لقوله عليه السلام: «لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين» وتحقيقه في الفروع واختلاف في تعليمه وتعلمه فقيل: كفر لهذه الآية إذ فيها ترتيب الحكم على الوصف المناسب وهو مشعر بالعلية، وأجيب بأننا لا نسلم أن فيها ذلك لأن المعنى أنهم كفروا وهم مع ذلك يعلمون السحر، وقيل: إنهما حرامان - وبه قطع الجمهور - وقيل: مكروهان - واليه ذهب البعض - وقيل: مباحان، والتعليم المساق للذم هنا محمول على التعليم للاغواء والاضلال، واليه مال الامام الرازي قائلاً: اتفق المحققون على أن العلم بالسحر ليس بقيح ولا محذور لأن العلم لذاته شريف لعموم قوله تعالى: (هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) ولولم يعلم السحر لما أمكن الفرق بينه وبين المعجزة والعلم بكون المعجز معجزاً واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضي أن يكون تحصيل العلم بالسحر واجباً وما يكون واجباً كيف يكون حراماً وقيحاً ونقل بعضهم وجوب تعلمه على المفتي حتى يعلم ما يقتل به وما لا يقتل به، فيفتي به في وجوب القصاص انتهى. والحق عندى الحرمة تبعاً للجمهور إلا لداع شرعى، وفيما قاله رحمه الله تعالى نظر (أما أولاً) فلا نالنا لا ندعى أنه قيح لذاته، وإنما قيحه باعتبار ما يترتب عليه، فتحريمه

من باب سد الذرائع - وكلم من أمر حرم لذلك - وفي الحديث «من حرم حول الحى يوشك أن يقع فيه»
﴿وأما ثانياً﴾ فلأن توقف الفرق بينه وبين المعجزة على العلم به ممنوع ، ألا ترى أن أكثر العلماء أو كلهم
- إلا النادر - عرفوا الفرق بينهما ولم يعرفوا علم السحر - وكفى farkاً بينهما ماتقدم ، ولو كان تعلمه واجباً لذلك
لأريت أعلم الناس به الصدر الأول مع أنهم لم ينقل عنهم شيء من ذلك ، أفترأهم أخلوا بهذا الواجب وأتى به هذا
القاتل ، أو أنه أخل به كما أخلوا ﴿وأما ثالثاً﴾ فلأن ما نقل عن بعضهم غير صحيح ، لأن إفتاء المفتى بوجوب
القوّد أو عدمه لا يستلزم معرفته علم السحر لأن صورة إفتائه - على ما ذكره العلامة ابن حجر - إن شهد عدلان
عرفا السحر وتابا منه أنه يقتل غالباً قتل الساحر - وإلا فلا - هذا وقد أطلق بعض العلماء (السحر) على المشى
بين الناس بالنيمة لأن فيها قلب الصديق عدواً والعدو صديقاً ، كما أطلق على حسن التوسل باللفظ الرائق
العذب لمافية من الاستمالة ، ويسمى سحراً حلالاً ، ومنه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : «إن من البيان لسحراً»
والقول بأنه مخرج مخرج الذم للفصاحة والبلاغة بعيد - وإن ذهب إليه عامر الشعبي راوى الحديث - وظاهر
قوله تعالى : (يعلمون) الخ أنهم يفهمونهم إياه بالاقراء والتعليم ، وقيل : يدلونهم على تلك الكتب ، فأطلق على
تلك الدلالة تعليماً إطلاقاً للسبب على المسبب ، وقيل : المعنى يوقرون في قلوبهم أنها حق تضروتنفع ، وأن سليمان
عليه السلام إنما تململه ماتم بذلك - والإطلاق عليه هو الإطلاق - وقيل : (يعلمون) بمعنى (يعلمون) من الاعلام وهو
الاخبار ، أى يخبرونهم بما أو بمن يتعلمون به أو منه (السحر) وقرأ نافع . وعاصم . وابن كثير . وأبو عمرو .
(لكن) بالتشديد . وابن عامر . وحمة . والكسائي . بالتخفيف وارتفاع ما بعدها بالابتداء والخبر - وهل يجوز
إعمالها إذا خففت؟ فيه خلاف ، والجمع على المنع - وهو الصحيح - وعن يونس . والآخرش الجواز ، والصحيح
إنها بسيطة ﴿ومنها﴾ من زعم أنها مركبة من (لا) النافية - وكاف الخطاب - (وأن) المؤكدة المحذوفة الهمزة
للاستثقال ، وهو إلى الفساد أقرب ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ المراد . الجنس ، وهو عطف على (السحر)
وهما واحد إلا أنه نزل تغير المفهوم منزلة تغاير الذات كما في قوله : ه إلى الملك القرم وابن الهمام ه البيت ه وفائدة
العطف التنصيص بأنهم يعلمون - ما هو جامع بين كونه سحراً وبين كونه منزلاً (على الملكين) للابتلاء ه فيفيد
ذمهم بارتكابهم النهى بوجهين ، وقد يراد بالموصول المعهود - وهو نوع آخر أقوى - فيكون من عطف
الخاص على العام إشارة إلى كماله ، وقال مجاهد : هو دون (السحر) وهو - ما يفرق به بين المرء وزوجه - لا غير
والمشهور الأول ه وجوز العطف على (ما تلووا) فكأنه قيل : اتبعوا السحر المدون في الكتب وغيره ، وهذان
الملكان أنزلا لتعليم (السحر) ابتلاء من الله تعالى للناس ، فمن تعلم وعمل به كفر ، ومن تعلم وتوقى عمله ثبت
على الايمان ، والله تعالى أن يمتحن عباده بما شاء كما امتحن قوم طالوت بالنهر ، وتميزاً بينه وبين المعجزة حيث
أنه كثر في ذلك الزمان ، وأظهر السحرة أموراً غريبة وقع الشك بها في النبوة ه فبعث الله تعالى الملكين لتعليم
أبواب السحر حتى يزيلا الشبه ويميطا الأذى عن الطريق ه قيل : كان ذلك في زمن إدريس عليه السلام ه وأما
ماروى أن الملائكة تعجبت من بنى آدم في مخالفتهم ما أمر الله تعالى به ، وقالوا له تعالى : لو كنا مكانهم ما عصيناك ،
فقال : اختاروا ملكين منكم ، فاختروهما ، فهبطا إلى الأرض ومثلا بشرين ، وألقى الله تعالى عليهما الشبق ه
وحكما بين الناس ، فافتتنا بأمرأة يقال لها زهرة ، فطلبها وامتنعت إلا أن يعبدا صنما ، أو يشر باخراً ، أو يقتلا

نفساً ففعلاً ، ثم تعلمت منهما ما صعدت به إلى السماء ، فصعدت ومسخت هذا - النجم - وأرادا العروج فلم يمكنهما
 فخيراً بين عذاب الدنيا والآخرة - فاخترنا عذاب الدنيا - فهما الآن يعذبان فيها ، إلى غير ذلك من الآثار التي
 بلغت طرقها نيفاً وعشرين ، فقد أنكره جماعة منهم القاضي عياض ، وذكر أن ما ذكره أهل الأخبار ونقله
 المفسرون في قصة هاروت وماروت لم يرد منه شيء - لا سقيماً ولا صحيحاً - عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
 - وليس هو شيئاً يؤخذ بالقياس - وذكر في البحر أن جميع ذلك لا يصح منه شيء ، ولم يصح أن رسول الله
 صلى الله تعالى عليه وسلم كان يلعب الزهرة ، ولا ابن عمر رضي الله تعالى عنهما خلافاً لمن رواه ، وقال الامام الرازي
 بعد أن ذكر الرواية في ذلك إن هذه الرواية فاسدة مردودة غير مقبولة ، ونص الشهاب العراقي : على أن من
 اعتقد في هاروت وماروت أنهما ملكان يعذبان على خطيئتهما مع الزهرة فهو كافر بالله تعالى العظيم ، فإن
 الملائكة معصومون (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
 يسبحون الليل والنهار لا يفترون) والزهرة كانت يوم خلق الله تعالى السموات والأرض ، والقول بأنها تمثلت
 لهما فكان ما كان وردت إلى مكانها غير معقول ولا مقبول . واعترض الامام السيوطي على من أنكر القصة بأن الامام
 أحمد . وابن حبان . والبيهقي . وغيرهم رووها مرفوعة وموقوفة على علي . وابن عباس . وابن عمر . وابن مسعود
 رضي الله تعالى عنهم بأسانيد عديدة صحيحة يكاد الواقف عليها يقطع بصحتها لكثرتها وقوة مخزجها ، وذهب بعض
 المحققين أن ما روى مروي حكاية لما قاله اليهود - وهو باطل في نفسه - وبطلانه في نفسه لا ينافي صحة الرواية ، ولا يرد
 ما قاله الامام السيوطي عليه ، إنما يرد على المنكرين بالكلية ، ولعل ذلك من باب الرموز والاشارات ، فإراد من
 الملكين العقل النظري والعقل العملي اللذان هما من عالم القدس ، ومن المرأة المسماة بالزهرة - النفس الناطقة -
 ومن تعرضهما لها تعليمهما لها ما يسعدها ، ومن حملها إياهما على المعاصي تحريضها إياهما بحكم الطبيعة المزاجية
 إلى الميل إلى السفليات المدنسة لجور هيرهما ، ومن صعودها إلى السماء بما تعلمت منهما عروجها إلى الملأ الأعلى
 ومخالطتهما مع القديسين بسبب انتصاحها لنصحهما ، ومن بقائهما معذبين بقاؤهما مشغولين بتدبير الجسد وحرمانهما
 عن العروج إلى سماء الحضرة . لأن طائر العقل لا يحوم حول حماتها . ومن الأكبر من قال في حل هذا الرمز :
 إن الروح والعقل للذين هما من عالم المجردات قد نزلا من سماء التجرد إلى أرض التعلق ، فعشقا البدن الذي هو
 كالزهرة في غاية الحسن والجمال لتوقف كمالهما عليه ، فاكتسبا بتوسطه المعاصي والشرك وتحصيل اللذات الحسية
 الدنية . ثم صعد إلى السماء بأن وصل بحسن تدبيرهما إلى الكمال اللائق به ، ثم مسخ بأن انقطع التعلق وتفرقت
 العناصر . وهابقياً معذبين بعذاب الحرمان عن الاتصال بعالم القدس متألمين بالآلام الروحانية منكوسى الحال
 حيث غلب التعلق على التجرد وانعكس القرب بالبعد ، وقيل : المقصود من ذلك الإشارة إلى أن من كان ملكاً
 إن اتبع الشهوة هبط عن درجة الملائكة إلى درجة البهيمة ، ومن كان امرأة ذات شهوة إذا كسرت شهوتها .
 وغلبت عليها صعدت إلى درج الملك واتصلت إلى سماء المنازل والمراتب . وكتب بعضهم حلّه

مل وأيم الله نفسى نفسى	وطال في مكث حياتى حبسى
أصبح في مضاجعى وأمسى	أمسى كيومى وكيومى أمسى
يا حبذا يوم نزولى رمسى	مبدأ سعدى وانهاء نحسى
وكل جنس لاحق بالجنس	من جوهر يرقى بدار الإنس

وعرض يبقى بدار الحس

هذا ومن قال: بصحة هذه القصة في نفس الأمر وحملها على ظاهرها فقد ركب شططاً، وقال: غلطاً، وفتح باباً من السحر يضحك الموتى، ويبيكي الأحياء، وينكس راية الإسلام، ويرفع رءوس الكفرة الطغام كما لا يخفى ذلك على المنصفين من العلماء المحققين، وقرأ ابن عباس والحسن وأبو الأسود والضحاك - المملوكين - بكسر اللام، يحمل بعضهم قراءة الفتح على ذلك فقال هما رجلان إلا أنهما سميا ملكين باعتبار صلاحهما، ويؤيده ما قيل: إنهما داود وسليمان، ويرده قول الحسن: إنهما عاجان كانا بابل العراق، وبعضهم يقول: إنهما من الملائكة ظهرا في صورة الملوكة - وفيه حمل الكسر على الفتح على عكس ما تقدم - و- الانزال - إما على ظاهره أو بمعنى القذف في قلوبهما ﴿بَابِلَ﴾ الباء بمعنى في وهي متعلقة - بأنزل - أو بمحذوف وقع حالاً من (الملوكين) أو من الضمير في (أنزل) وهي كما قال ابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما: بلد في سواد الكوفة، وقيل: بابل العراق، وقال قتادة: هي من نصيدين إلى رأس العين، وقيل: جبل دماوند، وقيل: بلد بالمغرب والمشهور اليوم الثاني - وعند البعض هو الأول، قيل وسميت بابل لتبليبل الألسنة فيها عند سقوط صرح نمرود، وأخرج الدينوري في المجالسة وابن عساكر عن طريق نعيم بن سالم - وهو منهم - عن أنس بن مالك قال: لما حشر الله تعالى الخلائق إلى بابل بعث إليهم ريحاً شرقية وغربية وقبلية وبحرية فجاءتهم إلى بابل فاجتمعوا يومئذ ينظرون لما حشروا له إذ نادى مناد من جعل المغرب عن يمينه والمشرق عن يساره واقتصد إلى البيت الحرام بوجهه فله كلام أهل السماء فقام يعرب ابن قحطان فقيل له: يا يعرب بن قحطان بن هود أنت هو فكان أول من تكلم بالعربية فلم يزل المنادي ينادي من فعل كذا وكذا فله كذا وكذا حتى افترقوا على اثنين وسبعين لساناً وانقطع الصوت وتبليت الألسن فسميت بابل وكان اللسان يومئذ بابلياً، وعندى في القولين تردد بل عدم قبول، والذي أميل إليه أن بابل اسم أعجمي كما نص عليه أبو حيان لا عربي كما يشير إليه كلام الاخفش، وأنه في الأصل اسم للنهر الكبير في بعض اللغات الأعجمية القديمة وقد أطلق على تلك الأرض لقرب الفرات منها، ولعل ذلك من قبيل تسمية بغداد دار السلام بناء على أن السلام اسم لدجلة، وقد رأيت لذلك تفصيلاً لأدريه اليوم في أي كتاب، وأظنه قريباً مما ذكرته فليحفظ. ومنع بعضهم الصلاة بأرض بابل احتجاجاً بما أخرج أبو داود. وابن أبي حاتم. والبيهقي في سننه عن علي كرم الله تعالى وجهه أن حبيبي ﷺ نهاني أن أصلي بأرض بابل فإنها ملعونة، وقال الخطابي: في إسناد هذا الحديث مقال، ولا أعلم أحداً من العلماء حرم الصلاة بها، ويشبه إن ثبت الحديث أن يكون نهاه عن أن يتخذها وطناً ومقاماً فإذا أقام بها كانت صلاته فيها وهذا من باب التعليق في علم البيان، أو لعل النهي له خاصة ألا ترى قال: نهاني، ومثله حديث آخر نهاني أقرأ ساجداً أو راكعاً ولا أقول نهاكم، وكان ذلك إنذاراً منه بما لقي من المحنة في تلك الناحية ﴿هَرُوتَ وَمَرُوتَ﴾ عطف بيان - للملكين - وهما اسمان أعجميان لهما منعا من الصرف للعلمية والعجمة وقيل: عريان من الهرت والمرت بمعنى الكسر؛ وكان اسمهما قبل عزا وعزاياء فلما قارفا الذنب سميا بذلك. ويشكل عليه منعهما من الصرف، وليس إلا العلمية، وتكلف له بعضهم بأنه يحتمل أن يقال: إنهما معدولان من الهارت والمارت، وانحصار العدل في الأوزان المحفوظة غير مسلم، وهو كما ترى، وقرأ الحسن. والزهرى برفعهما على أن التقدير هما هاروت وماروت، وبما يقضي منه العجب ما قاله الامام القرطبي: إن هاروت وماروت

بدل من الشياطين على قراءة التشديد، و(ما) في (وما أنزل) نافية، والمراد من الملكين جبرائيل وميكائيل لأن اليهود زعموا أن الله تعالى أنزلهما بالسحر، وفي الكلام تقديم وتأخير، والتقدير (وما كفر سليمان) (وما أنزل على الملكين) (ولكن الشياطين) (هاروت وماروت) (كفروا يعلمون الناس السحر) (يبابل) وعليه فالبدل إما بدل بعض من كل، ونص عليهما بالذكر لتقدمهما، ولكونهما رأساً في التعليم، أو بدل كل من كل إيماناً على أن الجمع يطلق على الاثنين أو على أنهما عبارتان عن قبيلتين من الشياطين لم يكن غيرهما بهذه الصفة، وأعجب من قوله هذا قوله: وهذا أولى ما حملت عليه الآية من التأويل وأصح ما قيل فيها، ولا تلتفت إلى ما سواه، ولا يخفى لدى كل منصف أنه لا ينبغي لمؤمن حمل كلام الله تعالى - وهو في أعلى مراتب البلاغة والفصاحة - على ما هو أدنى من ذلك وما هو إلا مسخ لكلام الله تعالى عز شأنه وإهباط له عن شأواه ومفاسد قلة البضاعة لا تحصى، وقيل: إنهما بدل من الناس أي (يعلمون الناس) خصوصاً (هاروت وماروت) والنفي هو النفي *

﴿ وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ﴾ أي ما يعلم الملكان أحداً حتى ينصحاه ويقولوا له إنما نحن ابتلاء من الله عز وجل فمن تعلم منا وعمل به كفر ومن تعلم وتوقى ثبت على الإيمان (فلا تكفر) باعتقاده وجواز العمل به، وقيل: فلا تتعلم معتقداً إنه حق حتى تكفر، وهو مبنى على رأي الاعتزال - من أن السحر تمويه وتخيل، ومن اعتقد حقيقته يكفر، و(من) مزيدة في المفعول به لافادة تأكيد الاستغراق، وإفراد الفتن - مع تعدد المخبر عنه لكونها مصدرأ، والحمل موافقة للمبالغة، والقصر لبيان أنه ليس لهما فيما يتعاطيان شأن سواها لينصرف الناس عن تعلمه، و(حتى) للغاية، وقيل: بمعنى إلا، والجملة في محل نصب على الحالية من ضمير (يعلمون) والظاهر أن القول مرة واحدة والقول: بأنه ثلاث، أو سبع، أو تسع لا ثبت له، واختلف في كيفية تلقي ذلك العلم منهما فقال مجاهد إنهما لا يصل إليهما أحد من الناس وإنما يختلف إليهما شيطانان في كل سنة اختلافه واحدة فيتعلمان منهما، وقيل وهو الظاهر: إنهما كان يباشران التعليم بأنفسهما في وقت من الأوقات، والاقرب أنهما ليسا إذذاك على الصورة الملكية، وأما ما أخرجه ابن جرير، وابن أبي حاتم، والحاكم وصححه، والبيهقي في سننه عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها قالت: قدمت على امرأة من أهل دومة الجندل تنبئني رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد موته تسأله عن شيء دخلت فيه من أمر السحر ولم تعمل به قالت: كان لي زوج غاب عني فدخلت على عجوز فشكوت إليها فقالت: إن فعلت ما أمرك أجعله يأتيك فلما كان الليل جاءني بكبين أسودين فركبت أحدهما وركبت الآخر فلم يكن كشيء حتى وقفنا ببابل، فاذا أنا برجلين معلقين بأرجلهما، فقالا: ما جاء بك؟ فقلت: أتعلم السحر؟ فقالا: إنما نحن فتنة فلا تكفري وارجمي فأبيت وقلت: لا، قالا: فاذهبي إلى ذلك التنور فبولي به، إلى أن قالت: فذهبت فبليت فيه، فأريت فارساً مقنعاً بحديد خرج مني حتى ذهب إلى السماء وغاب عني حتى ما أراه، فجننتهما وذكرت لهما، فقالا: صدقت، ذلك إيمانك خرج منك، اذهبي فلن تريدي شيئاً إلا كان - الخبر بطوله - فهو ونظائره - مما ذكره المفسرون من القصص في هذا الباب - مما لا يعول عليه ذوو الآلباب - والاقدام على تكذيب مثل هذه المرأة الدوجندية أولى من اتهام العقل في قبول هذه الحكاية التي لم يصح فيها شيء عن رسول رب البرية صلى الله تعالى عليه وسلم، وبأيت كتب الإسلام لم تشتمل على هذه الخرافات التي لا يصدقها العاقل ولو كانت أضغاث أحلام، واستدل بالآية من جواز تعلم السحر، ووجهه أن فيها دلالة على وقوع التعليم من الملائكة مع عصمتهم، والتعلم مطاوعه، بل هما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كالأخبار

والوجوب ، ولا يخفى أنه لا دليل فيها على الجواز مطلقاً لأن ذلك التعليم كان للابتلاء والتمييز كما قدمنا ، وقد ذكر القائلون بالتحريم: إن تعلم السحر إذا فرض فُشُوهُ في صقع ، وأريد تبيين فساده لهم ليرجعوا إلى الحق غير حرام كما لا يحرم تعلم الفلسفة للنصوب للذب عن الدين برد الشبه - وإن كان أغلب أحواله التحريم - وهذا لا ينافي إطلاق القول به، ومن قال: إن هاروت وماروت من الشياطين قال: إن معنى الآية ما يعلمان السحر أحداً حتى ينصحا ويقولا إنا مفتونان باعتقاد جواز العمل به فلا تكن مثلنا في ذلك فتكفر، وحينئذ لا استدلال أصلاً، وما ذكرنا أن القول على سبيل النصح في هذا الوجه هو الظاهر، وحكى المهدوي أنه على سبيل الاستهزاء لا النصيحة وهو الأنسب بحال الشياطين، وقرأ طلحة بن مصرف - يعلمان - بالتخفيف من الاعلام وعليها حمل بعضهم قراءة التشديد، وقرأ أبي باظهار الفاعل ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا﴾ عطف على الجملة المنفية لانها في قوة المثبتة كأنه قال: يعلمانهم بعد ذلك القول فيتعلمون، وليس عطفاً على المنفي بدون هذا الاعتبار كما توهمه أبو علي من كلام الزجاج، وعطفه بعضهم على (يعلمان) محذوفاً، وبعضهم على (يأتون) كذلك، والضمير المرفوع لما دل عليه (أحد) وهو الناس أو - لا أحد - حملاً له على المعنى كما في قوله تعالى (فما منكم من أحد عنه حاجزين) وحكى المهدوي جواز العطف على (يعلمون الناس) فراجع الضمير حينئذ ظاهر ، وقيل: في الكلام مبتدأ محذوف أى فهم يتعلمون فتكون جملة ابتدائية معطوفة على ما قبلها من عطف الاسمية على الفعالية - ونسب ذلك إلى سيديويه - وليس بالجيد، وضمير (منهما) عائد على الملوكين (من الناس) من جملة عائدات إلى السحر والكفر أو الفتنة والسحر، وعطف (يتعلمون) على (يعلمون) وحمل ما يعلمان على النفي، و(حتى يقولوا) على التأكيد له أى لا يعلمان السحر لا حد بل ينهيانه (حتى يقولوا) الخ فهو كقولك: ما أمرته بكذا حتى قلت له إن فعلت نالك كذا وكذا، وجعل - ما أنزل - أيضاً نفيًا معطوفاً على - ما كفر - وهو كما ترى ﴿مَا يَفْرَقُونَ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾ أى الذى أو شيئاً يفرقون به وهو السحر المزيل بطريق السببية الالفة والمحبة بين الزوجين الموقع للبعضاء والشحناء الموجبتين للفرق بينهما ؛ وقيل : المراد (ما يفرق) لكونه كفراً لأنه إذا تعلم كفر فبانت زوجته أو إذا تعلم عمل ففتراه الناس فيعتقدون أنه حق فيكفرون فتبين أزواجهم . و - المرء - الرجل ، والافصح فتح الميم مطلقاً ، وحكى الضم مطلقاً ، وحكى الاتباع لحركة الاعراب ، ومؤنثه المرأة ، وقد جاء جمعه بالواو والنون فقالوا : المرمون ، والزواج امرأة الرجل ، وقيل : المراد به هنا القريب والاخ الملائم ، ومنه (من كل زوج بهيج) و(احشروا الذين ظلموا وأزواجهم) وقرأ الحسن والزهرى . وقادة المرم بغير همز مخففاً ، وابن أبي اسحق - المرم بضم الميم مع الهمز ، والاشهب بالكسر والهمز ، ورويت عن الحسن ، وقرأ الزهرى أيضاً - المرم - بالفتح وإسقاط الهمزة وتشديد الراء ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ﴾ الضمير للسحرة الذين عاد إليهم ضمير (فيتعلمون) وقيل : لليهود الذين عاد إليهم ضمير (واتبعوا) وقيل - للشياطين - وضمير به عائد لما ، و(من) زائدة لاستغراق النفي كأنه قيل : وما يضررون به أحداً ، وقرأ الاعمش - بضار - محذوف النون ، وخرج على أنها حذفت تخفيفاً وإن كان اسم الفاعل ليس صلة - لال - فقد نص ابن مالك على عدم الاشتراط لقوله :

ولسنا إذا تأتون سلبى بمدعى لكم غير أنا أن نسالم نسالم

وقولهم : قطا قطا يبيضك ثنتا ويبيض مائتا . وقيل : إنها حذفت للاضافة إلى محذوف مقدر لفظاً على حد قوله : ياتيم تيم عدى فى أحد الوجوه ، وقيل : للاضافة إلى (أحد) على جعل الجار جزءاً منه والفصل بالظرف

مسموع كما في قوله :

هما أخوا في الحرب من لا أخاله وإن خاف يوماً كبوة فدعاهما

واختار ذلك الزمخشري، وفيه أن جعل الجار جزءاً من المجرور ليس بشيء لأنه مؤثر فيه، وجزء الشيء لا يؤثر فيه، وأيضاً الفصل بين المتضايقين بالظرف وإن سمع من ضرائر الشعر كما صرح به أبو حيان ولظن تعين هذا مخرجاً قال ابن جني : إن هذه القراءة أبعد الشواذ ﴿إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ استثناء مفرغ من الأحوال والباء متعلقة بمحذوف وقع حالاً من ضمير - ضارين - أو من مفعوله المعتمد على النفي أو الضمير المجرور في (به) أو المصدر المفهوم من الوصف، والمراد من الاذن هنا التخلية بين المسحور وضرر السحر - قاله الحسن - وفيه دليل على أن فيه ضرراً مودعاً إذا شاء الله تعالى حال بينه وبينه، وإذا شاء خلاه وما أودعه فيه، وهذا مذهب السلف في سائر الأسباب والمسببات، وقيل : الاذن بمعنى الأمر ويتجاوز به عن التكوين بعلاقة ترتب الوجود على كل منها في الجملة، والقرينة عدم كون القبايح مأهوراً بها ففيه نفي كون الأسباب مؤثرة بنفسها بل يجعله إياها أسباباً إما عادية أو حقيقية، وقيل : إنه هنا بمعنى العلم، وليس فيه إشارة إلى نفي التأثير بالذات كالوجهين الأولين ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ﴾ لأنهم يقصدون به العمل قصداً جازماً وقصد المعصية كذلك معصية أو لأن العلم يدعو إلى العمل ويجر إليه لاسيما عمل الشر الذي هو هوى النفس، فصيغة المضارع للحال على الأول والاستقبال على الثاني ﴿وَلَا يَنْفَعُهُمْ﴾ عطف على ما قبله للايدان بأنه شربحت وضرر محض لا كبعض المضار المشوبة بنفع وضرر لأنهم لا يقصدون به التخلص عن الاغترار بأكاذيب السحرة ولا إمطة الأذى عن الطريق حتى يكون فيه نفع في الجملة، وفي الايتان (لا) إشارة إلى أنه غير نافع في الدارين لأنه لا تعلق له بانتظام المعاش ولا المعاد وفي الحكم بأنه ضار غير نافع تحذير بليغ - لمن ألقى السمع وهو شهيد - عن تعاطيه وتحريض على التحرز عنه، وجوز بعضهم أن يكون (لا ينفعهم) على إضمار هو فيكون في موضع رفع وتكون الواو للجال ولا يخفى ضعفه ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا﴾ متعلق بقوله تعالى : (ولما جاءهم) الخ، وقصة السحر مستطردة في البين فالضمير لأولئك اليهود، وقيل : الضمير لليهود الذين كانوا على عهد سليمان عليه السلام، وقيل : للبلكين لأنهما كانا يقولان (فلا تكفر) وأتى بضمير الجمع على قول من يرى ذلك ﴿لَمَنْ أَشْتَرِيهِ﴾ أي استبدل ماتلوا الشياطين بكتاب الله، واللام للابتداء وتدخل على المبتدأ، وعلى المضارع ودخولها على الماضي مع قد كثير وبدونه متمتع، وعلى خبر المبتدأ إذا تقدم عليه، وعلى معمول الخبر إذا وقع موقع المبتدأ، والكوفيون يجعلونها في الجميع جواب القسم المقدر وليس في الوجود عندهم لام ابتداء كما يشير إليه كلام الرضي، وقد علق هنا - علم - عن العمل سواء كانت متعدياً لمفعول أو مفعولين - فمن - موصولة مبتدأ و(اشتراه) صلتها وقوله تعالى :

﴿مَالَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ﴾ جملة ابتدائية خبرها - ومن - مزيدة في المبتدأ، و(في الآخرة) متعلق بما تعلق به الخبر أو حال من الضمير فيه أو من مرجعه، و- الخلاق - النصيب - قاله مجاهد - أو القوام - قاله ابن عباس - رضى الله تعالى عنهما، أو القدر - قاله قتادة - ومنه قوله :

فمالك بيت لدى الشامحات ومالك في غالب من (خلاق)

(م ٤٤ - ج ١ - تفسير روح المعاني)

قال الزجاج : وأكثر ما يستعمل في الخير ، ويكون للشر على قلة ، وذهب أبو البقاء تبعاً للفراء إلى أن اللام موطئة للقسم ، و (من) شرطية مبتدأ (اشترأ) خبرها و (ماله) الخ جواب القسم ، وجواب الشرط محذوف دل هو عليه لأنه إذا اجتمع قسم وشرط يحجب سابقهما غالباً ، وفيه ما فيه لأنه نقل عن الزجاج ردّ من قال بشرطية (من) هنا بأنه ليس موضع شرط ، ووجهه أبو حيان بأن الفعل ماض لفظاً ومعنى لأن الاشتراء قد وقع فجعله شرطاً لا يصح لأن فعل الشرط إذا كان ماضياً لفظاً فلا بد أن يكون مستقبلاً معنى ، وقد ذكر الرضى في - لزيد قائم - أن الأولى كون اللام فيه لام الابتداء مفيدة للتأكيد ولا يقدر القسم كما فعله الكوفية لأن الأصل عدم التقدير ، والتأكيد المطلوب من القسم حاصل من اللام ، والقول بأن اللام تأكيد للأولى أو زائدة مما لا يكاد يصح ، أما الأولى فلا ن بناء الكلمة إذا كان على حرف واحد لا يكرر وحده بل مع عماده إلا في ضرورة الشعر على ما ارتضاه الرضى ، وأما الثاني فلا ن المعهود زيادة اللام الجارة وهي مكسورة في الاسم الظاهر ■

﴿ وَابْتَسَ مَاشَرُوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ ﴾ اللام فيه لام ابتداء أيضاً ، والمشهور إنها جواب القسم ، والجملة معطوفة على القسمية الأولى ، و (ما) نكرة مميزة للضمير المبهم في - ابتس - والخصوص بالذم محذوف ، و (شروا) يحتمل المعنيين والظاهر هو الظاهر - أى والله لبئس شيئاً شروا به - حظوظ أنفسهم - أى باعوها أو شروها في زعمهم ذلك الشراء ، وفي البحر بئسما باعوا أنفسهم السحر أو الكفر ﴿ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ١٠٣ ﴾ أى مذمومية الشراء المذكور لا تمتنعوا عنه ، ولاتنافى بين إثبات العلم لهم أولاً وفيه عنهم ثانياً إما لأن المثبت لهم هو العقل الغريزي والمنفى عنهم هو الكسب الذى هو من جملة التكليف ، أو لأن الأول هو العلم بالجملة والثانى هو العلم بالتفصيل ، فقد يعلم الانسان مثلاً قبح الشيء ثم لا يعلم أن فعله قبيح فكانهم علموا أن شراء النفس بالسحر مذموم لكن لم يتفكروا في أن ما يفعلونه هو من جملة ذلك القبيح أو لانهم علموا العقاب ولم يعلموا حقيقته وشدته ، وإما لأن الكلام مخرج على تنزيل العالم بالشيء منزلة الجاهل ووجود الشيء منزلة عدمه لعدم ثمرته حيث أنهم لم يعملوا بعلمهم ، أو على تنزيل العالم بفائدة الخبر ولازمها منزلة الجاهل بناء على أن قوله تعالى (لو كانوا يعلمون) سعاه لو كان لهم علم بذلك الشراء لا تمتنعوا منه أى ليس لهم علم فلا يمتنعون ، وهذا هو الخبر الملقى إليهم ، واعتراض العلامة بأن هذا الخبر لو فرض كونه ملقى إليهم فلا معنى لكونهم عالمين بمضمونه كيف وقد تحقق في (ولقد علموا) نقيضه وهو أن لهم علماً به وبعد اللتيا والتي لا معنى لتنزيلهم منزلة الجاهل بأن ليس لهم علم بأن من اشتراء - ماله في الآخرة من خلاق - بل إن كان فلا بد أن ينزلوا منزلة الجاهل بأن لهم علماً بذلك يحجب عنه : أما أولاً فبأن الخطاب صريحاً للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وتعريضاً لهم ولذا أكد ، وأما ثانياً فبأن المستفاد من (ولقد علموا) ثبوت العلم لهم حقيقة والمستفاد من الخبر الملقى لهم نفى العلم عنهم تنزيلاً ولا منافاة بينهما ، وأما ثالثاً فبأن العالم إذا عمل بخلاف علمه كان عالماً بأنه بمنزلة الجاهل في عدم ترتب ثمرة علمه ، ومقتضى هذا العلم أن يمتنع عن ذلك العمل فصيماً نحن فيه كانوا عالمين فيه بأن ليس لهم علم وأنهم بمنزلة الجاهل في ذلك الشراء ، ومقتضى هذا العلم أن يمتنعوا عنه وإذا لم يمتنعوا كانوا بمنزلة الجاهل في عدم جريمهم على مقتضى هذا العلم فألقى الخبر إليهم بأن ليس لهم علم مع علمهم به كذا قيل ، ولا يخفى ما فيه من شدة التكلف ، وأجاب بعضهم عما يترأى من التنافى بأن مفعول (يعلمون) ما دل عليه (لبئسما شروا) الخ أعنى مذمومية الشراء ، ومفعول (علموا) أنه لا نصيب لهم

في الآخرة، والعلم بأنه لا نصيب لهم في الآخرة لا ينافي نفي العلم بمذمومية الشراء بأن يعتقدوا بإباحته - فلا حاجة حينئذ إلى جميع ماسبق - وفيه أن العلم بكون الشراء المذكور موجباً للحرمان في الآخرة بدون العلم بكونه مذموماً غاية المذمومية - مما لا يكاد يعقل عند أرباب العقول - والقول بأن مفعول (علموا) محذوف، أي لقد علموا أنه يضرهم ولا ينفعهم (لمن اشتراه) مرتبط بأول القصة، وضمير (لبئسما شروا) (لمن اشتراه) ركيك جداً، و(بئسما) يشتري، ودفع التنافي بأنه أثبت ﴿أولاً﴾ العلم بسوء ما شروه بالكتاب بحسب الآخرة، ثم ذم بالسوء مطلقاً في الدين والدنيا، لأن (بئس) للذم العام، فالمنق - العلم بالسوء المطلق - يعني (لو كانوا يعلمون) ضرره في الدين والدنيا لا تمتنعوا، إنما غرهم توهم النفع العاجل، أو بأن المثبت أولاً العلم بأن (ما شروه) ما لهم في الآخرة نصيب منه، لا أنهم (شروا) أنفسهم به وأخرجوها من أيديهم بالكلية، بل كانوا يظنون أن آباءهم الأنبياء يشفعونهم في الآخرة والعلم المنفي هو هذا العلم لا يخفى ما فيه ﴿أما أولاً﴾ فلأن عموم الذم في (بئس) وإن قيل به لكنه بالنسبة إلى أفراد الفاعل في نفسها من دون تعرض للأزمة والامكانة - والتزام ذلك لا يخلو عن كدر - ﴿وأما ثانياً﴾ فلأن تخصيص النصيب - بمنه - مع كونه نكرة مقرونة (من) في سياق النفي المساق للتحويل مما لا يدعو إليه إلا ضيق العطن، والجواب - بارجاع ضمير (علموا) (للناس) أو (الشياطين) و(اشترى) لليهود - ارتكاب للتفكيك من غير ضرورة تدعو إليه، ولا قرينة واضحة تدل عليه، وبعد كل حساب - الأولى عندى في الجواب - كون الكلام محرجاً على التنزيل، ولا ريب في كثرة وجود ذلك في الكتاب الجليل، والاجوبة التي ذكرت من قبل - مع جريان الكلام فيها على مقتضى الظاهر - لا تخلو في الباطن عن شيء فتدبر *

﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا﴾ أي بالرسول، أو بما أنزل إليه من الآيات، أو بالتوراة ﴿وَأَتَقَوْا﴾ أي المعاصي التي حكمت عنهم ﴿لَمْ تُؤَبِّدْ مِنْ عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ﴾ جواب (لو) الشرطية، وأصله - لآثبوا مثوبة من عند الله خيراً مما شروا به أنفسهم - فحذف الفعل، وغير السبك إلى ما ترى ليتوصل بذلك مع معونة المقام إلى الإشارة إلى ثبات المثوبة، وثبات نسبة الخيرية إليها مع الجزم بخيريتها لأن الجملة إذا أفادت ثبات المثوبة كان الحكم بمنزلة التعليق بالمشق، كأنه قيل: (لمثوبة) دائمة (خير) لدوامها وثباتها، وحذف المفضل عليه إجلالا للمفضل من أن ينسب إليه، ولم يقل: لمثوبة الله، مع أنه أخصر ليحسب التنكير بالتقليل. فيفيد أن شيئاً قليلاً من ثواب الله تعالى في الآخرة الدائمة خير من ثواب كثير في الدنيا الفانية، فكيف وثواب الله تعالى كثير دائم، وفيه من الترغيب والترهيب المناسبين للمقام ما لا يخفى، وبيان الأصل انحلال إشكالان ﴿لفظي﴾ وهو أن جواب (لو) إنما يكون فعلية ماضوية ﴿ومعنوي﴾ وهو أن خيرية - المثوبة - ثابتة لاتعلق لها بإيمانهم وعنده، ولهذا الإشكالين قال الأخفش واختاره جمع: لسلامته من وقوع الجملة الابتدائية في الظاهر جواباً (لو) ولم يعهد ذلك في لسان العرب - كما في البحر - أن - اللام - جواب قسم محذوف والتقدير - ولو أنهم آمنوا واتقوا لكان خيراً لهم ولمثوبة عند الله خير - وبعضهم اتزم التمني - ولكن من جهة العباد لا من جهته تعالى - خلافاً لمن اعتزل دفعاً لهما إذ لا جواب لها حينئذ، ويكون الكلام مستأنفاً، كأنه لما تمنى لهم ذلك قيل: ما هذا التحسر والتمنى؟ فأجيب بأن هؤلاء المبتدلين حرموا ما شيء قليل منه خير من الدنيا وما فيها، وفي ذلك تحريض وحث على الإيمان، وذهب أبو حيان إلى أن (خير) هنا للتفضيل لا للأفضلية على حد * فخير كما لشركاء فداء * والمثوبة مفعلة - بضم العين - من الثواب، فنقلت

- الضمة - إلى ما قبلها ، فهو مصدر ميمي ، وقيل : مفعولة وأصلها (مشوبة) فنقلت - ضمة الواو - إلى ما قبلها ، وحذفت لالتقاء الساكنين ، فهي من المصادر التي جاءت على مفعولة كمصدوقة - كما نقله الواحدي - ويقال : (مشوبة) - بسكون الثاء وفتح الواو - وكان من حقها أن تعل ، فيقال : مثابة - كمثابة - إلا أنهم صححوها كما صححوها في الأعلام مكرورة وبها قرأ قتادة وأبو السماك ، والمراد بها الجزاء والأجر ، وسمى بذلك لأن المحسن يثوب إليه ، والقول بأن المراد بها الرجعة إليه تعالى بعيد ﴿ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾ المفعول محذوف بقرينة السابق ، أي إن ثواب الله تعالى (خير) وكلمة (لو) إما للشرط ، والجزاء محذوف أي (آمنوا) وإما للتمني ولا حذف ، ونفي العلم على التقديرين بنفي ثمرته الذي هو العمل ، أو لترك التدبر ، هذا ﴿ ومن باب الإشارة في الآيات ﴾ (واتبعوا) أي اليهود وهي القوى الروحانية (ماتلوا الشياطين) وهم من الانس المتمردون الأشرار ، ومن الجن الأوهام والتخيلات المحجوبة عن نور الروح المتمردة عن طاعة القلب العاصية لأمر العقل والشرع ، والنفوس الأرضية المظلمة القوية على عهد (ملك سليمان) الروح الذي هو خليفة الله تعالى في أرضه (وما كفر سليمان) بملاحظة السوى واتباع الهوى ، وإسناد التأثير إلى الأغيار (ولكن الشياطين كفروا) وستروا مؤثرية الله تعالى وظهوره الذي محاطة بالعدم (يعلمون الناس السحر) والشبه الصادقة عن السير والسلوك إلى ملك الملوك (وما أنزل على الملوك) وهما العقل النظري والعقل العملي النازلان من سماء القدس إلى أرض الطبيعة المنكوسان في برهما لتوجههما إليها باستجذاب النفس إياهما (بيابل) الصدر المعذبان بضيق المكان بين أبخرة حب الجاه ، ومواد الغضب ؛ وأدخنة نيران الشهوات المبتليان بأنواع المتخيلات ، والموهومات الباطلة من الخيل والشعوذة والطلسمات والذيرنجات (وما يعلمان من أحد حتى يقولوا) له (إننا نحن) امتحان وابتلاء من الله تعالى (فلا تكفر) وذلك لقوة التورية وبقية المملوكوتية فيهما ، فإن العقل دائماً يبنه صاحبه - إذا صحاحن سكرته وهب من نومته - عن الكفر والاحتجاب (فيتعلمون منها ما يفرقون به بين) القلب والنفس ، أو بين الروح والنفس بتقدير القلب (ويتعلمون ما يضرهم) بزيادة الاحتجاب وغلبة هوى النفس (ولا ينفعهم) كسائر العلوم في رفع الحجاب وتخليئة النفس وتزكيتها (ولقد علموا لمن اشتراه ماله) في مقام الفناء والرجوع إلى الحق سبحانه من نصيب لاقباله على العالم السفلي وبعده عن العالم العلوي بتكدر جوهر قلبه ، وانهما كه برؤية الأغيار (ولو أنهم آمنوا) برؤية الأفعال من الله تعالى واتقوا الشرك بأثبات ماسواه لاثبوا بمشوبة (من عند الله) تعالى دائمة ، ولرجعوا إليه ، وذلك (خير لهم لو كانوا) من ذوى العلم والعرفان والبصيرة والايقان .

﴿ يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَعَيْنَا ﴾ الرعى حفظ الغير لمصلحته سواء كان الغير عاقلاً أو لا ، وسبب نزول الآية - كما أخرج أبو نعيم في الدلائل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه - أن اليهود كانوا يقولون ذلك سرّاً لرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وهو سب قبيح بلسانهم ، فلما سمعوا أصحابه عليه الصلاة والسلام يقولون : أعلنوا بها ، فكانوا يقولون ذلك ويضحكون فيما بينهم ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وروى أن سعد بن عبادة رضى الله تعالى عنه سمعها منهم ، فقال : يا أعداء الله عليكم لعنة الله ، والذي نفسى بيده لئن سمعتها من رجل منكم يقولها لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لأضربن عنقه ، قالوا : أو لستم تقولونها ؟ فنزلت الآية ونهى المؤمنون سداً للباب ، وقطعاً لللسنة وإبعاداً عن المشابهة . وأخرج عبيد - وابن جرير - والنحاس - عن عطاء قال : كانت (راعنا) لغة الإنصار في الجاهلية فنهاهم الله تعالى عنها في الإسلام ، ولعل المراد أنهم يكثرونها في كلامهم

واستعملها اليهود سباً فنهوا عنها ، وأما دعوى أنها لغة مختصة بهم فغير ظاهر لأنها محفوظة في لغة جميع العرب منذ كانوا ، وقيل : ومعنى هذه الكلمة عند اليهود لعنهم الله تعالى اسمع - لا سمعت - وقيل : أرادوا نسبته صلى الله تعالى عليه وسلم وحاشاه إلى الرعن ، فجعلوه مشتقاً من الرعونة وهي الجهل والحق ، وكانوا إذا أرادوا أن يحمةوا إنساناً قالوا : راعنا ، أى يا أحمق - فالألف حينئذ لمد الصوت - وحرف النداء محذوف - وقد ذكر الفراء أن أصل يازيد يازيدا - بالألف - ليكون المنادى بين صوتين ، ثم اكتفى بيا ونوى الألف ، ويحتمل أنهم أرادوا به المصدر ، أى - رعنت رعونة - أو أرادوا صرت (راعنا) وإسقاط - التنوين - على اعتبار الوقف ، وقد قرأ الحسن - وابن أبي ليلى - وأبو حيوة - وابن محيصن - بالتنوين - وجعله الكثير صفة لمصدر محذوف ، أى قولاً : (راعنا) وصيغة فاعل حينئذ للنسبة - كلابن وتامر - ، ووصف القول به للبالغة كما يقال : كلمة حمقاء ، وقرأ عبدالله - وأبي (راعونا) على إسناد الفعل لضمير الجمع للتوثير - كما أثبتته الفارسي - وذكر أن في مصحف عبدالله (ارعونا) وذهب بعض العلماء أن سبب النهي أن لفظ المفاعلة يقتضى الاشتراك في الغالب - فيكون المعنى عليه - ليقع منك رعى لنا ، ومنا رعى لك ، وهو محل بتعظيمه صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولا يخفى بعده عن سبب النزول بمراحل (وقولوا أنظرونا) أى انتظرونا وتأن علينا ، أو انظر إلينا ، ليكون ذلك أقوى في الافهام والتعريف ، وكان الأصل أن يتعدى الفعل بالى ، لكنه توسع فيه فتعدى بنفسه على حد قوله :

ظواهرات الجمال والحسن ينظر ن كما ينظر (الأراك .. الظباء)

وقيل : هو من نظر البصيرة ، والمراد به التفكير والتدبر فيما يصلح حال المنظور في أمره والمعنى تفكر في أمرنا وخير الأمور عندى أوسطها إلا أنه ينبغي أن يقيد نظر العين بالمقترن بتدبير الحال لتقوم هذه الكلمة مقام الأولى خالية من التدليس ، وبدأ بالنهى لأنه من باب التروك فهو أسهل ثم أتى بالأمر بعده الذى هو أشق لحصول الاستئناس قبل بالنهى ، وقرأ أنى - والأعشى - أنظرونا - بقطع الهزة وكسر الظاء من الانظار ومعناه أمهلنا حتى تتلقى عنك ونحفظ ما نسمعه منك ، وهذه القراءة تشهد للمعنى الأول على قراءة الجمهور إلا أنها على شذوذها لا تأتى ما اخترناه ﴿وَأَسْمَعُوا﴾ أى ما أمرتكم به ونهيتكم عنه بجد حتى لا تعودوا إلى ما نهيتكم عنه ولا تتركوا ما أمرتكم به ، أو هو أمر بحسن الاستماع بأن يكون باحضر القلب وتفريغه عن الشواغل حتى لا يحتاج إلى طلب صريح المراجعة ففيه تنبيه على التقصير في السماع حتى ارتكبوا ما تسبب للمحذور ، والمراد سماع القول والطاعة فيكون تعريضا لليهود حيث قالوا : (سمعنا وعصينا) وإذا كان المراد سماع هذا الأمر والنهى يكون تأكيذاً لما تقدم ﴿وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ١٠٤﴾ اللام للعهد فالمراد بالكافرين اليهود الذين قالوا ما قالوا اتهاونا بالرسول ﷺ المعلوم مما سبق بقرينة السياق ووضع المظهر موضع المضمرة إيداناً بأن التهاون برسول الله ﷺ كفر يوجب أليم العذاب ، وفيه من تأكيد النهى ما فيه ، وجعلها للجنس - فدخل اليهود كما اختاره أبو حيان - ليس بظاهر على ما قيل : لأن الكلام مع المؤمنين فلا يصلح هذا أن يكون تذيلاً ■

﴿مَّا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ﴾ الودّ محبة الشيء وتمنى كونه ، ويذكر ويراد كل واحد منهما قصداً والآخر تبعاً ، والفارق كون مفعوله جملة إذا استعمل في التمنى ومفرداً إذا استعمل في المحبة فتقول على الأول : وددت لو تفعل كذا ، وعلى الثانى وددت الرجل ، وفيه كناية عن الكراهة وأتى (ما) للإشارة

إلى أن أولئك متلبسون بها (من) للتبيين، وقيل: للتبعض وفي إيقاع الكفر صلة للموصول وبيانه بما بين وإقامة المظهر موضع المضمر إشعار بأن كتابهم يدعوهم إلى متابعة الحق إلا أن كفرهم يمنعهم وإن الكفر شر كله لأنه الذي يورث الحسد ويحمل صاحبه على أن يبغض الخير ولا يحبه كما أن الإيمان خير كله لأنه يحمل صاحبه على تفويض الأمور كلها إلى الله تعالى، و(لا) صلة لتأكيد النفي وزيدت (له) هنا دون قوله: (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين) لما أن مبنى النفي الحسد، واليهود بهذا الداء أشهر لاسيما وقد تقدم ما يفيد ابتلاءهم به فلم يلزم من نفي ودادتهم هذه نفي ودادة المشركين لها ولم يكن ذلك في (لم يكن) وسبب نزول الآية أن المسلمين قالوا الحلفاء منهم من اليهود: آمنوا بمحمد ﷺ فقالوا: ودنا لو كان خيراً مما نحن عليه فنتبعه فأكذبهم الله تعالى بذلك، وقيل: نزلت تكذيباً لجمع من اليهود يظهرون مودة المؤمنين ويزعمون أنهم يودون لهم الخير وفصلت عما قبل، وإن اشتركا في بيان قبائح اليهود مع الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين لاختلاف الغرضين فإن الأول لتأديب المؤمنين وهذا لتكذيب أولئك الكافرين، ولاجل هذا الاختلاف فصل السابق عن سابقه، وما ذكرنا يعلم وجه تعلق الآية بما قبلها، والقول: بأن ذلك من حيث أن القول المنهى عنه كثيراً ما كان يقع عند تنزيل الوحي المعبر عنه بالخير فيها فكأنه أشير إلى أن سبب تحريفهم له - إلى ما حكى عنهم لوقوعه في أثناء حصول ما يكرهونه من تنزيل الخير - مساق على سبيل الترجي وأظنه إلى التخي أقرب، وقرئ: (ولا المشركون) بالرفع عطفًا على الذين كفروا ﴿أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ﴾ في موضع النصب على أنه مفعول (يود) وبناء الفعل للمفعول للثقة بتعيين الفاعل وللتصريح به فيما بعد، وذكر التنزيل دون الانزال رعاية للمناسبة بما هو الواقع من تنزيل الخيرات على التعاقب وتجدها لاسيما إذا أريد (من خير) في قوله تعالى: ﴿مَنْ خَيْرٌ﴾ الوحي وهو قائم مقام الفاعل، و(من) صلة وزيادة خير، والنفي الأول منسحب عليها، ولذا ساغت زيادتها عند الجمهور ولا حاجة إلى ما قيل: إن التقدير يود أن لا ينزل خير، وذهب قوم إلى أنها للتبعض وعليه يكون عليكم قائماً ذلك المقام، والمراد من الخير إما الوحي أو القرآن أو النصرة أو ما اختص به رسول الله ﷺ من المزايا أو عام في أنواع الخير كلها لأن المذكورين لا يودون تنزيل جميع ذلك على المؤمنين عداوة وحسداً وخوفاً من فوات الدراسة وزوال الرياسة، وأظهر الأقوال كما في البحر الأخير ولا ياباه ماسياً لما سيأتي ﴿مَنْ رَبُّكُمْ﴾ في موضع الصفة للخير، و(من) ابتدائية والتعرض لعنوان الربوبية للاشعار بعملية التنزيل والاضافة إلى ضمير المخاطبين لتشريفهم ﴿وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ جملة ابتدائية سبقت لتقرير ما سبق من تنزيل الخير والتنبيه على حكمته وإرغام الكارهين له، والمراد من الرحمة ذلك الخير إلا أنه عبر عنه بها اعتناء به وتعظيماً لشأنه، ومعنى اختصاص ذلك على القول الأول ظاهر ولذا اختاره من اختاره، وعلى الأخير أفراد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين بمجموعه وعدم شركة أولئك الكارهين فيه وعروهم عن ترتب آثاره، وقيل: المراد من الآية دفع الاعتراض الذي يشير إليه الحسد بأن من له أن يخص لا يعترض عليه إذا عم، وفي إقامة لفظ - الله - مقام ضمير ربكم تنبيه على أن تخصيص بعض الناس بالخير دون بعض يلائم الألوهية كما أن إنزال الخير على العموم يناسب الربوبية، والباء داخلة على المقصور أى يؤتى رحمته، و(من) مفعول، وقيل: الفعل لازم، و(من) فاعل وعلى التقديرين العائد محذوف ﴿وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (١) تذييل لمسبق

وفيه تذكير للكارهين الحاسدين بما ينبغي أن يكون ما نعالجهم لأن المعنى على أنه سبحانه المتفضل بأنواع التفضلات على سائر عبادته فلا ينبغي لأحد أن يحسد أحداً ، ويود عدم إصابة خير له ، والكل غريق في بحار فضله الواسع الغزير كذا قيل : وإذا جعل الفضل عاماً ؛ وقيل : بادخال النبوة فيه دخولاً أولاً لأن الكلام فيها على أحد الأقوال : كان هناك إشعار بأن النبوة من الفضل لا كما يقوله الحكماء من أنها بتصفية الباطن ، وأن حرمان بعض عبادته ليس لضيق فضله بل لمشيتته وما عرف فيه من حكمته ، وتصدير هذه الجملة بالاسم الكريم لمناسبة العظيم ■

﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا ﴾ نزلت لما قال المشركون ، أو اليهود : ألا ترون إلى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم يأمر أصحابه بأمر ثم ينههم عنه ويأمرهم بخلافه ، ويقول اليوم قولاً ويرجع عنه غداً ، ما هذا القرآن إلا كلام محمد عليه الصلاة والسلام يقوله من تلقاء نفسه ، وهو كلام يناقض بعضه بعضاً - والنسخ - في اللغة إزالة الصورة - أو مافي حكمها - عن الشيء ، وإثبات مثل ذلك في غيره سواء كان في الاعراض أو في الأعيان - ومن استعماله في المجموع التناسخ - وقد استعمل لكل واحد منها مجازاً - وهو أولى من الاشتراك - ولذا رغب فيه الراغب ، فمن الأول نسخت الريح الأثر أى أزالته ، ومن الثاني نسخت الكتاب إذا أثبت ما فيه في موضع آخر ، ونسخ الآية - على ما ارتضاه بعض الأصوليين - ببيان انتهاء التعبد بقراءتها كآية (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم) أو الحكم المستفاد منها كآية (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج) أو بهما جميعاً كآية (عشر رضعات معلومات يحرم من) وفيه رفع التأيد المستفاد من إطلاقها ، ولذا عرفه بعضهم برفع الحكم الشرعى ، فهو بيان بالنسبة إلى الشارع ، ورفع بالنسبة إلينا ، وخرج بقيد التعبد الغاية ، فانها بيان لانتفاء مدة نفس الحكم - لا للتعبد به - واختص التعريف بالأحكام إذ لا تعبد في الأخبار أنفسها ، وإنساؤها إذهابها عن القلوب بأن لا تبقى في الحفظ - وقد وقع هذا - فان بعض الصحابة أراد قراءة بعض ما حفظه فلم يجد في صدره ، فسأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال : « نسخ البارحة من الصدور » وروى مسلم . عن أبي موسى . إنا كنا نقرأ سورة نشبهها في الطول والشدة ببراءة ، فأنسيتها غير أنى حفظت منها (لو كان لابن آدم واديان من مال لا تبغى وادياً ثالثاً وما يملأ جوف ابن آدم إلا التراب) وكنا نقرأ بسورة نشبهها بأحدى المسبحات فأنسيتها ، غير أنى حفظت منها (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون فتكتب شهادة في أعناقكم قسألون عنها يوم القيامة) وهل يكون ذلك لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كما كان لغيره أو لا ؟ فيه خلاف ، والذاهبون إلى الأول استدلوا بقوله تعالى : (سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله) وهو مذهب الحسن ، واستدل الذاهبون إلى الثاني بقوله تعالى : (ولو شئنا لنذهبن بالذى أوحينا إليك) فانه يدل على أنه لا يشاء أن يذهب بما أوحى إليه صلى الله تعالى عليه وسلم - وهذا قول الزجاج - وليس بالقوى لجواز حمل الذى على ما لا يجوز عليه ذلك من أنواع الوحى ، وقال أبو على : المراد لم يذهب بالجميع ، وعلى التقديرين لا ينافى الاستثناء ، وسبحان من لا ينسى ، وفسر بعضهم - النسخ - بإزالة الحكم سواء ثبت اللفظ أو لا - والإنساء - بإزالة اللفظ ثبت حكمه أو لا ، وفسر بعض آخر ﴿ الأول ﴾ بالإذهاب إلى بدل للحكم السابق ﴿ والثاني ﴾ بالإذهاب لا إلى بدل ، وأورد على كلا الوجهين أن تخصيص - النسخ - بهذا المعنى يخالف اللغة والاصطلاح ، وأن - الإنساء حقيقة في الإذهاب عن القلوب ، والحمل على المجاز - بدون تعذر الحقيقة - تعسف ، ولعل ما يتمسك به لصحة هذين التفسيرين من الرواية عن بعض الأكابر لم يثبت ، و(ما) شرطية جازمة (ننسخ) منتصبة به على المفعولية ، ولا تنافى بين كونها عاملة

ومعمولة لاختلاف الجهة ، فبتضمنها الشرط عاملة ، وبكونها اسما معمولة - ويقدر لنفسها جازم - وإلا لزم توارد العاملين على معمول واحد ، وتدل على جواز وقوع ما بعدها ، إذ الأصل فيها أن تدخل على الأمور المحتملة . واتفقت أهل الشرائع على جواز النسخ ووقوعه . وخالفت اليهود غير العيسوية في جوازه وقالوا : يتمتع عقلا ، وأبو مسلم الاصفهاني في وقوعه فقال : إنه وإن جاز عقلا لكنه لم يقع - وتحقيق ذلك في الأصول ، و(من آية) في موضع النصب على التمييز والمميز (ما) أى أى شئ. (نسخ من آية) واحتمال زيادة (من) وجعل (آية) حالا - ليس بشئ - كاحتمال كون (ما) مصدريّة شرطية و (آية) مفعولا به أى أى نسخ (نسخ آية) بل هذا الاحتمال أدهى وأمر - كما لا يخفى - والضمير المنصوب عائد إلى (آية) على حد - عندى درهم ونصفه - لأن المنسوخ غير المنسئ ، وتخصيص - الآية - بالذكر باعتبار الغالب ، وإلا فالحكم غير مختص بها ، بل جار فيما دونها أيضاً على «اقل . وقرأ طائفة وابن عامر من السبعة (نسخ) من باب الأفعال - والهمزة - كما قال أبو علي : للوجدان على صفة نحو أحمدته - أى وجدته محموداً - فالمعنى ما نجده منسوخا وليس نجده كذلك إلا بأن ننسخه ، فتتفق القراءتان في المعنى - وإن اختلفا في اللفظ - وجوز ابن عطية كون - الهمزة - للتعدية ، فالفعل حينئذ متعد إلى مفعولين ، والتقدير (ما) ننسخك (من آية) أى ما نبيحك نسخك . كأنه لما نسخها الله تعالى أباح لنبيه صلى الله تعالى عليه وسلم تركها بذلك النسخ فسمى تلك الاباحة إنساخاً . وجعل بعضهم - الانساخ - عبارة عن الأمر بالنسخ والمأمور هو النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، أو جبرائيل عليه السلام ، واحتمال أن يكون من نسخ الكتاب ، أى ما كتبت ونزل من اللوح المحفوظ ، أو ما توخر فيه ونترك فلا ننزله ، والضميران الآتيان بعد عائدان على ما عاود إليه ضمير (نسخها) ناشئ - عن الذهول عن قاعدة أن اسم الشرط لا بد في جوابه من عائد عليه . وقرأ عمر . وابن عباس . والنخعي . وأبو عمرو . وابن كثير وكثير (نسخها) - بفتح نون المضارعة والسين وسكون الهمزة - وطائفة كذلك إلا أنه - بالآلف - من غير همز - ولم يحذفها للجازم لأن أصلها - الهمزة - من - نسا - بمعنى آخر ، والمعنى في المشهور توخرها في اللوح المحفوظ فلا ننزلها أو نبعتها عن الذهن بحيث لا يتذكر معناها ولا لفظها ، وهو معنى (نسخها) فتتحد القراءتان ، وقيل : ولعله ألتطف : إن المعنى توخر إنزالها ، وهو في شأن النسخة حيث أخر ذلك مدة بقاء المنسوخة فالمأتية حينئذ عبارة عن المنسوخة كأنه حين النسخ عبارة عن النسخة فعنى الآية عليه أن رفع المنسوخة بانزال النسخة وتأخير النسخة بانزال المنسوخة كل منهما يتضمن المصلحة في وقته ، وقرأ الضحاك . وأبو الرجام (نسخها) على صيغة المعلوم للتكلم مع الغير من التنسية ، والمفعول الأول محذوف يقال : أنسانيه الله تعالى ونسانيه تنسية بمعنى أى ننس أحداً إليها ، وقرأ الحسن . وابن يعمر - تنسها - بفتح التاء من النسيان ؛ ونسيت إلى سعد بن أبي وقاص ، وفرقة كذلك إلا أنهم همزوا ، وأبو حيوة كذلك إلا أنه ضم التاء على أنه من النساء ، وقرأ معبد مثله ، ولم يهمز ، وقرأ أبي - نسك - بضم النون الأولى وكسر السين من غير همز وبكاف الخطاب . وفي مصحف سالم مولى أبي حذيفة - نسكها - باظهار المفعولين ؛ وقرأ الأعمش - ما نسك من آية أو ننسخها نجى - بمثلها - ومناسبة الآية لما قبلها أن فيه ما هو من قبيل النسخ حيث أقر الصحابة رضى الله تعالى عنهم مدة على قول (راعنا) وقراره صلى الله تعالى عليه وسلم على الشئ منزل منزلة الأمر به والاذن فيه ، ثم أنهم نهوا عن ذلك فكان مظنة لما يحاكي ما حكى في سبب النزول ، أولانه تعالى لما ذكر أنه (ذو الفضل العظيم) كاد ترفع الطغام رموسها وتقول : إن من الفضل عدم النسخ

لان النفوس إذا داومت على شيء سهل عليها فأتى سبحانه بما ينكسر رموسهم ويكسر ناموسهم ويشير إلى أن النسخ من جملة فضله العظيم وجوده العميم، أو لأنه تعالى لما أشار إلى حقية الوحي ورد كلام الكارهين له رأساً عقبه بما يبين سر النسخ الذي هو فرد من أفراد تنزيل الوحي وإبطال مقالة الطاعنين فيه فليتدبر ۞

﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ أى بشيء هو خير للعباد منها (أو مثلها) حكماً كان ذلك أو عدمه وحيماً متلوّاً أو غيره، والخيرية أعم من أن تكون في النفع فقط أو في الثواب فقط أو في كليهما، والمثلية خاصة بالثواب على ما أشار إليه بعض المحققين، وفصله بأن الناسخ إذا كان ناسخاً للحكم سواء كان ناسخاً للتلاوة أو لا لا بد أن يكون مشتملاً على مصلحة خلا عنها الحكم السابق لما أن الأحكام إنما تنوعت للمصالح، وتبدلها منوط بتبدلها بحسب الأوقات فيكون الناسخ خيراً منه في النفع سواء كان خيراً منه في الثواب أو مثلاً له أو لا ثواب فيه أصلاً كما إذا كان الناسخ مشتملاً على الإباحة أو عدم الحكم وإذا كان ناسخاً للتلاوة فقط لا يتصور الخيرية في النفع لعدم تبدل الحكم السابق والمصلحة فهو إما خير منه في الثواب أو مثل له، وكذا الحال في الانساء فإن المنسّى إذا كان مشتملاً على حكم يكون المأتى به خيراً في النفع سواء كان النفع لخلوه عن الحكم مطلقاً أو لخلوه عن ذلك الحكم واشتماله على حكم يتضمن مصلحة خلا عنها الحكم المنسّى مع جواز خيريته في الثواب وبماثلته أيام خلوه عنه، وإذا لم يكن مشتملاً على حكم فالمأتى به بعده إما خير في الثواب أو مثل له، والحاصل أن المماثلة في النفع لا تتصور لأنه على تقدير تبدل الحكم تتبدل المصلحة فيكون خيراً منه، وعلى تقدير عدم تبدله المصلحة الأولى باقية على حالها انتهى. ثم لا يخفى أن ما تقدم من التعميم مبنى على جواز النسخ بلا بدل وجواز نسخ الكتاب بالسنة - وهو المذهب المنصور - ومن الناس من منع ذلك ومنع النسخ بيد أنقل أيضاً، واحتج بظاهر الآية، أما على الأول فلائنه لا يتصور كون المأتى به خيراً أو مثلاً إلا في بدل، وأما على الثاني فلائن الناسخ هو المأتى به بدلاً وهو خير أو مثل، ويكون الآتى به هو الله تعالى، والسنة ليست خيراً ولا مثل القرآن ولا ما أتى به سبحانه وتعالى، وأما على الثالث فلائن الاثقل ليس بخير من الاخف ولا مثلاً له، ورد ذلك - أما الأول، والثالث - فلائنا لانسلم أن كون المأتى به خيراً أو مثلاً لا يتصور إلا في بدل وأن الاثقل لا يكون خيراً من الاخف إذ الأحكام إنما شرعت والآيات إنما نزلت لمصالح العباد وتكميل نفوسهم فضلاً منه تعالى ورحمة وذلك يختلف باختلاف الأعصار والأشخاص كالدواء الذى تعالج به الادواء فان النافع في عصر قد يضر في غيره والمزيل علة شخص قد يزيل علة سواه فاذن قد يكون عدم الحكم أو الاثقل أصح في انتظام المعاش وأنظم في إصلاح المعاد والله تعالى لطيف حكيم، ولا يرد أن المتبادر من (نأت بخير منها) بآية خير منها وإن عدم الحكم ليس بمأتى به لما أن الخلاف في جواز النسخ بلا بدل ليس في إتيان اللفظ بدل الآية الأولى بل في الحكم كما لا يخفى على من راجع الأصول - وأما الثاني - فلائنا لانسلم حصر الناسخ بما ذكر إذ يجوز أن يعرف النسخ بغير المأتى به فان مضمون الآية ليس إلا أن نسخ الآية يستلزم الاتيان بما هو خير منها أو مثل لها، ولا يلزم منه أن يكون ذلك هو الناسخ فيجوز أن يكون أمراً مغايراً يحصل بعد حصول النسخ وإذا جاز ذلك فيجوز أن يكون الناسخ سنة والمأتى به الذى هو خير أو مثل آية أخرى، وأيضاً السنة مما أتى به الله سبحانه لقوله تعالى: (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى) وليس المراد بالخيرية والمماثلة في اللفظ حتى لا تكون السنة كذلك بل في النفع والثواب فيجوز أن يكون ما شتملت عليه السنة خيراً في ذلك، واحتجت المعتزلة بالآية على حدوث القرآن فان التغير المستفاد

من النسخ، والتفاوت المستفاد من الخيرية في وقت دون آخر من روافد الحدث وتوابعه فلا يتحقق بدونه، وأجيب بأن التغير والتفاوت من عوارض ما يتعلق به الكلام النفسى القديم وهى الأفعال فى الأمر والنهى والنسب الخبرية فى الخبر وذلك يستدعيهما فى تعلقاته دون ذاته، وأجاب الامام الرازى بأن الموصوف بهما الكلام اللفظى، والقديم عندنا الكلام النفسى، واعترض بأنه مخالف لما اتفقت عليه آراء الاشاعرة من أن الحكم قديم والنسخ لا يجرى إلا فى الاحكام، وقرأ أبو عمرو - نأت - بقلب الهمزة ألفاً.

﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝ ١٠٦ ﴾ الاستفهام قيل: للتقرير، وقيل: للانكار، والخطاب للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم، وأريد بطريق الكناية هو وأمتة المسلمون وإنما أفردته لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم أعلمهم، ومبدأ علمهم، ولا فائدة المبالغة مع الاختصار، وقيل: لكل واقف عليه على حد «بشر المشائين» وقيل: لمنكرى النسخ، والمراد الاستشهاد بعلم المخاطب بما ذكر على قدرته تعالى على النسخ وعلى الاتيان بما هو خير أو مماثل لأن ذلك من جملة الأشياء المقهورة تحت قدرته سبحانه فمن علم شمول قدرته عز وجل على جميع الأشياء علم قدرته على ذلك قطعاً، والاتفات بوضع الاسم الجليل موضع الضمير لثرية المهابة، ولأنه الاسم العلم الجامع لسائر الصفات، ففى ضمنه صفة القدرة فهو أبلغ فى نسبة القدرة إليه من ضمير المتكلم المعظم، وكذا الحال فى قوله عز شأنه:

﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ أى قد علمت أيها المخاطب أن الله تعالى له السلطان القاهر، والاستيلاء الباهر، المستلزمان للقدرة التامة على التصرف الكلى - إيجاداً وإعداماً، وأمرأ ونهيأ - حسبما تقتضيه مشيئته، لا معارض لأمره، ولا معقب لحكمه، فمن هذا شأنه كيف يخرج عن قدرته شىء من الأشياء؟ فيكون الكلام على هذا كالدليل لما قبله فى إفادة البيان، فيكون منزلاً منزلة عطف البيان من متبوعه فى إفادة الإيضاح، فلذا ترك العطف وجوز أن يكون تكريراً للأول وإعادة للاستشهاد على ما ذكر، وإنما لم تعطف (أن) مع ما فى حيزها على ما سبق من مثلها رَوْماً لزيادة التأكيد وإشعاراً باستقلال العلم بكل منهما وكفاية فى الوقوف على ماهو المقصود، وخص (السموات والأرض) - بالملك - لأنهما من أعظم المخلوقات الظاهرة، ولأن كل مخلوق لا يخلو عن أن يكون فى إحدى هاتين الجهتين فكان فى الاستيلاء عليهما إشارة إلى الاستيلاء على ما شتملا عليه، وبدأ سبحانه بالتقرير على وصف القدرة لأنه منشأ لوصف الاستيلاء والسلطان، ولم يقل جل شأنه: إن الله ملك الخ قصداً إلى

تقوى الحكم بتكرير الاسناد ﴿ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ۝ ١٠٧ ﴾ عطف على الجملة الواقعة خبراً ل(أن) داخل معها حيث دخلت، وفيه إشارة إلى تناول الخطاب فيما قبل للأمة أيضاً، و(من) الثانية صلة فلا تتعلق بشىء. و(من) الأولى لا ابتداء الغاية وهى متعلقة بمحذوف وقع حالاً من مدخول (من) الثانية - وهو فى الأصل صفة له - فلما قدم انتصب على الحالة ﴿ وفى البحر ﴾ إنها متعلقة بما يتعلق به (لكم) وهو فى موضع الخبر، ويجوز فى (ما) أن تكون تيمية وأن تكون حجازية على رأى من يحيز تقدم خبرها إذا كان ظرفاً أو مجروراً - والولى - المالك، و- النصير - المعين. والفرق بينهما أن المالك قد لا يقدر على النصرة أو قد يقدر ولا يفعل، والمعين قد يكون مالكا وقد لا يكون - بل يكون أجنبياً - والمراد من الآية الاستشهاد على تعلق إرادته تعالى بما ذكر من الاتيان بما هو خير من المنسوخ أو بمثله، فان مجرد قدرته تعالى على ذلك لا يستدعى حصوله البتة، وإنما الذى يستدعيه كونه تعالى مع ذلك ولياً نصيراً لهم، فمن علم أنه تعالى وليه ونصيره لا ولى ولا نصير له سواء يعلم قطعاً أنه لا يفعل به إلا ما هو خير له فيفوض أمره إليه تعالى، ولا يخطر بباله ريبة فى أمر النسخ وغيره أصلاً.

﴿ أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ ﴾ جوز في (أم) هذه أن تكون متصلة ، وأن تكون منقطعة . فان قدر (تعلمون) قبل (تريدون) بناء على دلالة السباق وهو (ألم تعلم) والسياق وهو الاقتراح فانه لا يكون إلا عند التعنت - والعلم - بخلافه كانت متصلة ، كأنه قيل : أى الأمرين من عدم العلم بما تقدم ، أو العلم مع الاقتراح واقع ، والاستفهام حينئذ للانكار بمعنى لا ينبغي أن يكون شيء منهما . وإن لم يقدر كانت منقطعة للاضراب عن عدم علمهم بالسابق إلى الاستفهام عن اقتراحهم كقترح اليهود إنكاراً عليهم بأنه لا ينبغي أن يقع أيضاً ، وقطع بعضهم بالقطع بناء على دخول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في الخطاب أو لا ، وعدم دخوله فيه هنا لأنه مقترح عليه لامقترح - وذلك محل بالاتصال - وأجيب بأنه غير محل به لحصوله بالنسبة إلى المقصد ، وإرادة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في الأول كانت لمجرد التصوير والاتقال لما قدمنا أنها بطريق الكناية . والمراد - على التقديرين - توصيته المسلمين بالثقة برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وترك الاقتراح بعد رد طعن المشركين أو اليهود في - النسخ - فكأنه قيل : لا تكونوا فيما أنزل إليكم من القرآن مثل اليهود في ترك الثقة بالآيات البينة واقتراح غيرها فضلوا وتكفروا بعد الايمان ، وفي هذه التوصية كمال المبالغة والبلاغة حتى كأنهم بصدد الارادة فنوها عنها - فضلا عن السؤال - يعنى من شأن العاقل أن لا يتصدى لارادة ذلك ، ولم يقل سبحانه : كما سأل أمة موسى عليه السلام أو اليهود للاشارة إلى أن من سأل ذلك يستحق أن يصاب اللسان عن ذكره - ولا يقتضى سابقة وقوع الاقتراح منهم - ولا يتوقف مضمون الآية عليه إذ التوصية لا تقتضى سابقة الوقوع ، كيف وهو كفر - كما يدل عليه ما بعد - ولا يكاد يقع من المؤمن ، وبما ذكرنا يظهر وجه ذكر هذه الآية بعد قوله تعالى : (ما ننسخ) فان المقصد من كل منهما تثبيتهم على الآيات وتوصيتهم بالثقة بها ، وأما يانه بأنه لعاهم كانوا يطلبون منه عليه الصلاة والسلام بيان تفاصيل الحكم الداعية إلى النسخ فلذا أردفت آية النسخ بذلك فأراه إلى التنى أقرب ، وقد ذكر بعض المفسرين أنهم اقترحوا على الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في غزوة خيبر أن يجعل لهم ذات أنواط كما كان للمشركين ، فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : « سبحانه الله ! هذا كما قال قوم موسى : اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة . والذي نفسى بيده لتركبن سنن من قبلكم حدو النعل بالنعل والقذة بالقذة إن كان فيهم من أتى أمه يكون فيكم ، فلا أدري أتعبدون العجل أم لا ؟ » وهو مع الحاجة إليه يستدعى أن المخاطب في الآيات هم المؤمنون ، والسباق والسياق والتذييل تشهد له ، وعليه يترجح الاتصال - لما نقل عن الرضى - أن الفعليتين إذا اشتركتا في الفاعل نحو أقمت أم قعدت - فأم - متصلة ، وزعم قوم أن المخاطب بها اليهود . وأن الآية نزلت فيهم حين سألوا أن ينزل عليهم كتاب من السماء جملة - كما نزلت التوراة على موسى عليه السلام - وخاطبهم بذلك بعد رد طعنهم تهديداً لهم ، وحينئذ يكون المضارع الآتى بمعنى الماضى ، إلا أنه عبر به عنه إحضاراً للصورة الشنيعة ، واختار هذا الامام الرازى وقال : إنه الأصح ، لأن هذه سورة من أول قوله تعالى : (يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى) حكاية عن اليهود ومحااجة معهم ، ولأنه جرى ذكرهم وما جرى ذكر غيرهم ، ولأن المؤمن بالرسول لا يكاد يسأل ما يكون متبدلاً به (الكفر بالإيمان) ولا يخفى ما فيه . وكأنه رحمه الله تعالى نسي قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرننا) وقيل : إن المخاطب أهل مكة ، وهو قول ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وقد روى عنه أن الآية نزلت في عبد الله بن أمية ورهط من قريش قالوا : يا محمد ، اجعل لنا (الصفاء) ذهباً ووسع لنا أرض مكة ، وجفر لنا الأنهار خلاها تفجيراً ونؤمن لك . وحكى في سبب النزول غير

ذلك ، ولا مانع - كما في البحر - من جعل الكل أسباباً ، وعلى الخلاف في المخاطبين يحىء الكلام في (رسولكم) فان كانوا المؤمنين فالإضافة على ما في نفس الأمر وما أقرؤا به من رسالته صلى الله تعالى عليه وسلم، وإن كانوا غيرهم فهي على ما في نفس الأمر دون الإقرار ، و(ما) مصدرية ، والمشهور أن المجرور نعت لمصدر محذوف - أى سؤالاً - ورأى سيبويه أنه في موضع نصب على الحال ، والتقدير عنده أن تسألوه أى السؤال (ك) وأجاز الحوفي أن تكون (ما) موصولة في موضع المفعول به (لتسألوا) أى كالأشياء التي سألتها (موسى) عليه السلام (قبل) وهو الأنسب لأن الإنكار عليهم إنما هو لفساد المقترحات، وكونها في العاقبة وبالاعليم - وفيه نظر - لأن المشبه (أن تسألوا) وهو مصدر ، فالظاهر أن المشبه به كذلك ، وقبح السؤال إنما هو لقبح المسئول عنه ، بل قد يكون السؤال نفسه قبيحاً في بعض الحالات مع أن المصدرية لا تحتاج إلى تقدير رابط - فهو أولى - (من قبل) متعلق بـ (سئل) وجرى به للتأكيد . وقرأ الحسن . وأبو السمال (سيل) - بسين مكسورة وياء - وأبو جعفر . والزهرى . - باشتم السين الضم وياء - وبعضهم بتسهيل - الهزمة - بين بين - وضم السين - .

﴿وَمَنْ يَتَّبِدْ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ١٠٨﴾ جملة مستقلة مشتملة على حكم كل أخرجت مخرج المثل جىء بها لتأكيد النهى عن الاقتراح المفهوم من قوله : (أم تريدون) الخ معطوفة عليه ، فهي تذييل له باعتبار أن المقترحين الشاكين من جملة - الضالين الطريق المستقيم المتبدلين - و(سواء) بمعنى وسط أو مستوى ، والإضافة من باب إضافة الوصف إلى الموصوف لقصد المبالغة في بيان قوة الاتصاف كأنه نفس - السواء - على منهاج حصول الصورة في الصورة الحاصلة - والفاء - رابطة وما بعدها لا يصح أن يكون جزء الشرط لأن ضلال الطريق المستقيم متقدم على - الاستبدال - والارتداد لا يترتب عليه ، ولأن الجزء إذا كان ماضياً مع (قد) كان باقياً على مضية لأن (قد) للتحقيق ، وماتاً كد ورسخ لا ينقلب ، ولا يترتب الماضى على المستقبل ، ولأن كون الشرط مضارعاً والجزء ماضياً صورة ضعيف لم يأت في الكتاب العزيز - على ما صرح به الرضى وغيره - فلا بد من التقدير بأن يقال : (ومن يتبدل الكفر بالإيمان) فالسبب فيه أنه تركه ، ويؤول المعنى إلى أن ضلال الطريق المستقيم - وهو الكفر الصريح في الآيات - سبب للتبدل والارتداد ، وفسر بعضهم - التبدل - المذكور بترك الثقة بالآيات باعتبار كونه لازماً له فيكون كناية عنه ، وحاصل الآية حينئذ ومن يترك الثقة بالآيات البينة المنزلّة بحسب المصالح التي من جملتها الآيات الناسخة التي هي خير محض ، وحق بحث واقترح غيرها فقد عدل وجار من حيث لا يدري عن الطريق المستقيم الموصل إلى معالم الحق والهدى ، وتناهى فيه الهوى ، وتردى في مهاوى الردى ، واختار ما في النظم الكريم إيداناً من أول الأمر على أبلغ وجه بأن ذلك كفر وارتداد ، ولعل ما أشرنا إليه أولى كما لا يخفى على المتدبر . وقرئ (ومن يبدل) من - أبذل - وإدغام - الدال في الضاد - والظاهر قراءة ثان مشهورتان .

﴿وَدَكْثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾ وهم طائفة من أحبار اليهود قالوا للمسلمين بعد وقعة أحد : ألم تروا إلى ما أصابكم ، ولو كنتم على الحق لما هزمتكم ، فارجعوا إلى ديننا فهو خير لكم . رواه الواحدى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه . وروى أن فنحاص بن عازوراء . وزيد بن قيس ونفراً من اليهود قالوا ذلك لحذيفة رضى الله تعالى عنه من حديث طويل ، ذكر الحافظ ابن حجر أنه لم يوجد في شيء من كتب الحديث ﴿لَوْ يَرُدُّونَكُمْ﴾ حكاية لودادتهم ، وقد تقدم الكلام على (لو) هذه فأغني عن الإعادة ﴿مَنْ بَعْدَ إِيْمَانِكُمْ كُفَّارًا﴾ أى مرتدين . وهو حال من ضمير

الحايطين يفيد مقارنة الكفر بالرد فيؤذن بأن الكفر يحصل بمجرد الارتداد مع قطع النظر إلى ما يرد إليه . ولذا لم يقل - لو يردونكم - إلى الكفر، وجوز أن يكون حالاً من فاعل (وَدَّ) واختار بعضهم أنه مفعول ثانٍ - ليردونكم - على تضمين الرد معنى التصيير إذ منهم من لم يكفر حتى يرد إليه فيحتاج إلى التغايب كما في (لتعودن في ملتنا) على أن في ذلك يكون الكفر المفروض بطريق القسر وهو أدخل في الشناعة ، وفي قوله تعالى: (من بعد) مع أن الظاهر - عن - لأن الرد يستعمل بها تنصيب بحصول الايمان لهم، وقيل: أورد متوسطاً لظاهر كمال فظاعة ما أرادوه وغاية بعده عن الوقوع إما لزيادة قبحه الصاد للعاقل عن مباشرته ، وإما للمانعة الايمان له كأنه قيل : من بعد إيمانكم الراسخ، وفيه من تثبيت المؤمنين ما لا يخفى ﴿حَسَدًا﴾ علة - لَوَدَّ - لا - ليردونكم - لانهم يودون ارتدادهم مطلقاً لا ارتدادهم المعامل بالحسد، وجوزوا أن يكون مصدراً منصوباً على الحال أي حاسدين ولم يجمع لأنه مصدر ، وفيه ضعف لأن جعل المصدر حالاً - كما قال أبو حيان - لا ينقاس . وقيل: يجوز أن يكون منصوباً على المصدر والعامل فيه محذوف يدل عليه المعنى أي حسدوكم حسداً وهو كما ترى ﴿مَنْ عِنْدَ أَنْفُسِهِمْ﴾ متعلق بمحذوف وقع صفة إما للحسد أي حسداً كائناً من أصل نفوسهم فكأنه ذاتي لها، وفيه إشارة إلى أنه بلغ مبلغاً متناهياً ، وهذا يؤكد أمر التنوين إذا جعل للتكثير أو التعظيم، وإما للوداد المفهوم من (وَدَّ) أي وداداً كائناً (من عند أنفسهم) وتشهيمهم لا من قبل التدبر والميل إلى الحق، وجعله ظرفاً لغواً معمولاً - لَوَدَّ - أو (حسداً) كما نقل عن مكي يبعده أنهما لا يستعملان بكلمة (من) كما قاله ابن السجري ﴿مَنْ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ﴾ بالنعوت المذكورة في التوراة والمعجزات وهذا كالدليل على تخصيص الكثير بالأخبار لأن التبين بذلك إنما كان لهم لا للجهال، ولعل من قال : إن الودادة من عوامهم أيضاً لئلا يبطل دينهم الذي ورثوه وتبطل رياسته أجابهم الذين اعتقدوهم واتخذوهم رؤساء ، فالمراد من الكثير جميعهم من كفارهم ومنافقيهم ويكون ذكره لخراج من آمن منهم سرراً وعلانية يدعى أن التبين حصل للجميع أيضاً إلا أن أسبابه مختلفة متفاوتة وهذا هو الذي يغلب على الظن فإن من شاهد هاتيك المعجزات الباهرة والآيات الزاهرة يبعد منه كيفما كان عدم تبين الحق ومعرفة مطالع الصدق إلا أن الحظوظ النفسانية والشهوات الدنية والتسويلات الشيطانية حجبت من حجبت عن الايمان وقيدت من قيدت في قيد الخذلان ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا﴾ العفو ترك عقوبة المذنب، والصفح ترك التثريب والتأنيب وهو أبلغ من العفو إذ قد يعفو الانسان ولا يصفح، ولعله مأخوذ من تولية صفحة الوجه إعراضاً أو من تصفحت الورقة إذا تجاوزت عما فيها . وآثر العفو على الصبر على أذاهم إيذاناً بإمكان المؤمنين ترويضاً للكافرين .

﴿حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ هو واحد الأوامر والمراد به الأمر بالقتال بقوله سبحانه (قاتلو الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) إلى (وهم صاغرون) أو الأمر بقتل قريظة وإجلاء بني النضير، وقيل: واحد الأمور، والمراد به القيامة أو المجازاة يومها أو قوة الرسالة وكثرة الامة، ومن الناس من فسر الصفح بالاعراض عنهم وترك مخالطتهم وجعل غاية العفو إتيان آية القتال وغاية الاعراض إتيان الله تعالى أمره، وفسره باسلام من أسلم منهم - كما قاله السكبي - وليس بشيء لأنه يستلزم أن يحمل الأمر على واحد الأوامر وواحد الأمور، وهو عند المحققين جمع بين الحقيقة والمجاز، وعن قتادة والسدي، وابن عباس رضي الله تعالى عنهم إن الآية منسوخة بآية السيف، واستشكل

ذلك بأن النسخ لكونه بياناً لمدة الانتهاء بالنسبة إلى الشارع ودفعاً للتأييد الظاهري من الاطلاق بالنسبة اليانا يقتضى أن يكون الحكم المنسوخ خالياً عن التوقيت والتأييد فانه لو كان مؤقتاً كان النسخ بياناً له بالنسبة اليانا أيضاً ولو كان مؤبداً كان بدءاً لبياننا بالنسبة إلى الشارع. والامر ههنا مؤقت بالغاية وكونها غير معلومة يقتضى أن تكون آية القتال بياناً لاجماله وبذلك تبين ضعف ما أجاب به الامام الرازي وتبعه فيه كثيرون من أن الغاية التي تتعلق بها الامر إذا كانت لا تعلم إلا شرعاً يخرج الوارد من أن يكون ناسخاً ويحل محل (فاعفوا واصفحوا) إلى أن أنسخه لكم فليس هذا مثل قوله تعالى : (ثم أتموا الصيام إلى الليل) وأما تأييد الطيبي له بحكم التوراة والانجيل لأنه ذكر فيهما انتهاء مدة الحكم بهما بارسال النبي الامي بنحو قوله تعالى : (الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل) وكان ظهوره صلى الله تعالى عليه وسلم نسخاً فيرد عليه مافي التلويع من أن الواقع فيهما البشارة بشرع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، وإيجاب الرجوع إليه ، وذلك لا يقتضى توقيت الأحكام لاحتمال أن يكون الرجوع إليه باعتبار كونه مفسراً أو مقررراً أو مبدلاً للبعض دون البعض فمن أين يازم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأييد فتبدلها يكون نسخاً وأوجب عن الاستشكال بأنه لا يبعد أن يقال : إن القائلين بالنسخ أرادوا به البيان مجازاً أو يقال : لعلمهم فسروا الغاية باماتهم أو بقيام الساعة ، والتأييد إنما ينافي إطلاق الحكم إذا كان غاية للوجوب ، وأما إذا كان غاية للواجب فلا ، ويجرى فيه النسخ عند الجمهور قاله . ولانا السالكون : إلا أن الظاهر لا يساعده فتدبر .

﴿ إِنْ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ١٠٩ ﴾ تذييل مؤكدا لما فهم من سابقه ، وفيه إشعار بالانتقام من الكفار ووعد للمؤمنين بالنصرة والتمكين ، ويحتمل على بعد أن يكون ذكراً ماوجب قبول أمره بالعفو والصفح وتهديداً لمن يخالف أمره ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ ططف على فاعفوا كانه سبحانه أمرهم بالمخالفة (١) والالتجاء إليه تعالى بالعبادة البدنية والمالية لأنها تدفع عنهم مايكرهون ، وقول الطبري : إنهم أمروا هنا بالصلاة والزكاة ليحبط ما تقدم من ميلهم إلى قول اليهود (راعنا) منحط عن درجة الاعتبار .

﴿ وَمَا تَقْدُمُوا لَأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ ﴾ أى أى خير كان ، وفي ذلك تأكيد للأمر بالعفو والصفح . والصلاة والزكاة ، وترغيب إليه . واللام نفعية . وتخصيص الخير بالصلاة ، والصدقة خلاف الظاهر ، وقرئ . تقدموا من قدم من السفر ، وأقدمه غيره جعله قادماً ، وهى قريب من الأولى لامن الأقدام ضد الاحجام .

﴿ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ ﴾ أى تجدوا ثوابه لديه سبحانه بالكلام على حذف مضاف . وقيل : الظاهر أن المراد تجدوه فى علم الله تعالى ، والله تعالى عالم به إلا أنه بالغ فى كمال علمه فجعل ثبوته فى علمه بمنزلة ثبوت نفسه عنده وقد أكد تلك المبالغة بقوله سبحانه : ﴿ إِنْ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ١١٠ ﴾ حيث جعل جميع ما يعملون مبصراً له تعالى فعبر عن علمه تعالى بالبصر مع أن قليلاً مما يعملون من المبصرات ، وكأنه لهذا فسر الزمخشري البصير بالعالم . وأقول العلامة : إنه إشارة إلى نفي الصفات ، وأنه ليس معنى السمع والبصر فى حقه تعالى إلا تتعلق ذاته بالمعلومات ففيه أن التفسير لا يفيد إلا أن المراد من البصير ههنا العالم ولا دلالة على كونه نفس الذات أوزانداً عليه ولا على أن ليس معنى السمع والبصر فى حقه تعالى سوى التعلق المذكور ، وقرئ . يعملون . بالياء والضمير

حينئذ كناية عن كثير ، أو عن أهل الكتاب فيكون تذييلاً لقوله تعالى (فاعفوا) الخ مؤكداً لمضمون الغاية ، والمناسب أن يكون وعيداً لأولئك ليكون تسلياً ، وتوطئاً للمؤمنين بالعفو والصفح ، وإزالة لاستبطاء إتيان الأمر ، وجوز أن يكون كناية عن المؤمنين المخاطبين بالخطابات المتقدمة ، والكلام وعيد المؤمنين ، ويستفاد من الالتفات الواقع من صرف الكلام من الخطاب إلى الغيبة ، وهو النكتة الخاصة بهذا الالتفات ولا يخفى أنه كلام لا ينبغي أن يلتفت إليه ﴿ وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرًا ﴾ عطف على (وَدَ) وما بينهما أعني (فاعفوا واصفحوا) إما اعتراض بالفاء أو عطف على (وَدَ) أيضاً ، وعطف الانشاء على الأخبار فيما لا محل له من الأعراب بما سوى الواو جائز ، والضمير - لأهل الكتاب - لا - لكثير منهم - كما يتبادر من العطف ، والمراد بهم اليهود والنصارى جميعاً ، وكأن أصل الكلام - قالت اليهود لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً وقالت النصارى لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى - فلف بين هذين المقولين ، وجعل مقولاً واحداً اختصاراً وثقة بفهم السامع أن ليس المقصد أن كل واحد من الفريقين يقول هذا القول المردد ، وللعلم بتضليل كل واحد منهما صاحبه بل المقصد تقسيم القول المذكور بالنسبة إليهم فكلمة (أو) كما في معنى اللبيب للتفصيل والتقسيم لا للترديد فلا غبار - وهود - جمع هائد كعوذ (١) جمع عائد ، وقيل : مصدر يستوى فيه الواحد وغيره ، وقيل : إنه مخفف (يهود) بحذف الياء وهو ضعيف ، وعلى القول بالجمعية يكون اسم (كان) مفرداً عائداً على (مَنْ) باعتبار لفظها ، وجمع الخبر باعتبار معناها ، وهو كثير في الكلام خلافاً لمن منعه ، ومنه قوله : وأيقظ من كان منكم نياماً * وقرأ أبى - يهودياً ، أو نصراً - فحمل الخبر والاسم معاً على اللفظ .

﴿ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ﴾ الأمانى جمع أمنية وهي ما يمتنى - كالأشجرة والعجوبة - والجملة معترضة بين قولهم ذلك ؛ وطلب الدليل على صحة دعواهم ، و(تلك) إشارة إلى (لن يدخل الجنة) الخ. وجمع الخبر مع أن ما أشير إليه أمنية واحدة ليدل على تردد الأمانة في نفوسهم وتكررها فيها ، وقيل : إشعاراً بأنها بلغت كل مبلغ لأن الجمع يفيد زيادة الأحاد فيستعمل لمطلق الزيادة وهذا من بدیع المجاز ونفائس البيان ؛ وقيل : لا حاجة إلى هذا كله بل الجمع لأن (تلك) محتوية على أمان - أن لا يدخل الجنة إلا اليهود ، وأن لا يدخل الجنة إلا النصارى - وحرمان المسلمين منها ، وأيضاً فقائله متعدد وهو باعتبار كل قائل أمنية وباعتبار الجميع أمان كثيرة ، ومن الناس من جعلها إشارة إلى أن - لا ينزل على المؤمنين خير من ربهم ، وأن يردوهم كفاراً ، وأن لا يدخل الجنة غيرهم - وعليه يكون أمانهم تغليبا لأن الأولين من قبيل المتمنيات حقيقة ؛ والثالث دعوى باطلة ، وجوز أيضاً أن تكون إشارة إلى ما في الآية على حذف المضاف أي أمثال تلك الأمانة أمانهم فان جعل الأمانى بمعنى الأكاذيب ، فاطلاق الأمانة على دعواهم على سبيل الحقيقة . وإن جعل بمعنى المتمنيات فعلى الاستعارة تشبيهاً بالمتمنى في الاستحالة ، ولا يخفى ما في الوجهين من البعد لاسيما أولهما لأن كل جملة ذكر فيها - وودهم - شئ قد انفصلت وكلمات واستقلت في الترتول فيبعد جداً أن يشار إليها

﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ﴾ أي على ما دعيتموه من اختصاصكم بدخول الجنة فهو متصل بمعنى بقوله تعالى : (قالوا لن يدخل) الخ على أنه جواب له لا غير ، و(هاتوا) بمعنى أحضروا والهاء أصلية لا بدل من همزة - آتوا - ولا للتنبيه وهي فعل أمر خلافاً لمن زعم أنها اسم فعل أو صوت بمنزلة - ها - وفي مجيء الماضي والمضارع والمصدر من هذه المادة خلاف ؛ وأثبت أبو حيان - هاتى هاتى مهاتاة - والبرهان الدليل على صحة الدعوى ، قيل : هو مأخوذ من البره

وهو القطع فتكون النون زائدة ، وقيل : من البرهنة وهو البيان فتكون النون أصلية لفقدان فعلن ووجود فعلل ويبنى على هذا الاشتقاق الخلاف في برهان - إذا سمي به هل ينصرف أو لا ؟ ﴿ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ١١١ ﴾ جواب الشرط محذوف يدل عليه ما قبله ومتعلق الصدق دعواهم السابقة لا - الايمان - ولا - الاماني - كما قيل ، وأفهم التعليق أنه لا بد من البرهان للصادق ليثبت دعواه ، وعلل بأن كل قول لا دليل عليه غير ثابت عند الخصم فلا يعتد به ، ولذا قيل : من ادعى شيئاً بلا شاهد لا بد أن تبطل دعواه ، وليس في الآية دليل على منع التقليد فان دليل المقلد دليله كما لا يخفى ، وتفسير الصدق هنا بالصراح عما لا يدعو إليه سوى فساد الذهن ﴿ بَلَى ﴾ رد لقولهم الذي زعموه وإثبات لما تضمنه من نفي دخول غيرهم الجنة . والقول بأنه رد لما أشار إليه (قل هاتوا برهانكم) من نفي أن يكون لهم برهان مما لا وجه له ولا برهان عليه ﴿ مِّنْ أَسْمٍ وَجْهَهُ لِلَّهِ ﴾ أى انقاد لما قضى الله تعالى وقدره ، أو أخلص له نفسه أو قصده فلم يشرك به تعالى غيره ، أو لم يقصد سواه فالوجه إمامستعار للذات وتخصيصه بالذكر لأنه أشرف الأعضاء ومعدن الحواس . وإما مجاز عن القصد لأن القاصد للشيء مواجه له ﴿ وَهُوَ مُحْسِنٌ ﴾ حال من ضمير (أسلم) أى والحال إنه محسن في جميع أعماله ، وإذا أريد بما تقدم الشرك يؤول المعنى إلى (آمن وعمل الصالحات) وقد فسر النبي ﷺ الاحسان بقوله : « أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك » ﴿ فَلَهُ أَجْرُهُ ﴾ أى الذى وعد له على ذلك لا الذى يستوجب به كما قاله الزمخشري رعاية لمذهب الاعتزال ، والتعير عما وعد بالأجر إذا بنا بقوة ارتباطه بالعمل ﴿ عِنْدَ رَبِّهِ ﴾ حال من أجره والعامل فيه معنى الاستقرار ، والعندية للتشريف ، والمراد عدم الضياع والنقصان ، وأتى - بالرب - مضافاً إلى ضمير (من أسلم) إظهاراً لمزيد اللطف به وتقريباً لمضمون الجملة ، والجملة جواب (من) إن كانت شرطية وخبرها إن كانت موصولة والفاء فيها لتضمنها معنى الشرط ، وعلى التقديرين يكون الرد (بلى) وحده وما بعده كلام مستأنف كأنه قيل : إذا بطل ما زعموه فما الحق في ذلك ، وجوز أن تكون (من) موصولة فاعل ليدخلها محذوفاً ، و (بلى) مع ما بعدها رد لقولهم ، ويكون (فله أجره) معطوفاً على ذلك المحذوف عطفاً الاسمية على الفعلية لأن المراد بالأولى التجدد ، وبالثانية الثبوت ، وقد نص السكاكي بأن الجملتين إذا اختلفتا تجدداً وثبوتاً يراعى جانب المعنى فيتعاطفان ﴿ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ تقدم مثله والجمع في الضمائر الثلاثة باعتبار معنى (من) كما أن الافراد في الضمائر الأولى باعتبار اللفظ ، ويجوز في مثل هذا العكس إلا أن الافصح أن يبدأ بالحمل على اللفظ ثم بالحمل على المعنى لتقدم اللفظ عليه في الافهام .

﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ ﴾ المراد يهود المدينة ورفد نصارى نجران تماروا عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وتسابوا وأنكرت اليهود الانجيل ونبوة عيسى عليه السلام وأنكر النصارى التوراة ونبوة موسى عليه السلام . قال فى الموضوعين للعهد . وقيل : المراد عامة اليهود وعامة النصارى وهو من الاخبار عن الامم السالفة ، وفيه تقرير لمن بحضرة صلى الله تعالى عليه وسلم وتسليته له عليه الصلاة والسلام إذ كذبوا بالرسول والكتب قبله قال فى الموضوعين للجنس ، والاول هو المروى فى أسباب النزول ، وعليه يحتمل أن يكون القائل كل واحد من آحاد الطائفتين وهو الظاهر ، ويحتمل أن يكون

المراد بذلك رجلين رجل من اليهود يقال له نافع بن حرملة ورجل من نصارى نجران ونسبة ذلك للجميع حيث وقع من بعضهم وهي طريقة معروفة عند العرب في نظمها ونثرها. وهذا بيان لتضليل كل فريق صاحبه بخصوصه إثر بيان تضليله كل من عداه على وجه العموم، و(على شيء خبر) ليس، وهو عند بعض من باب حذف الصفة أى شيء يعتد به في الدين لأنه من المعلوم أن كلا منهما على شيء. والأولى عدم اعتبار الحذف. وفي ذلك مبالغة عظيمة لأن الشيء - كما يشير إليه كلام سيدييه - ما يصح أن يعلم ويختبر عنه فإذا نفي مطلقاً كان ذلك مبالغة في عدم الاعتداد بما هم عليه وصار كقولهم - أقل من لا شيء - ﴿وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ﴾ حال من الفريقين يجعلهما فاعل فعل واحد لئلا يازم إعمال عاملين في معمول واحد أى قالوا ذلك وهم عالمون بما في كتبهم الناطقة بخلاف ما يقولون، وفي ذلك توبيخ لهم وإرشاد للمؤمنين إلى أن من كان عالماً بالقرآن لا ينبغي أن يقول خلاف ما تضمنه، والمراد من (الكتاب) الجنس فيصدق على التوراة والإنجيل، وقيل: المراد به التوراة لأن النصارى تمتثلها أيضاً.

﴿كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ وهم مشركو العرب في قول الجمهور، وقيل: مشركو قريش، وقيل: هم أمم كانوا قبل اليهود والنصارى، وأما القول بأنهم اليهود وأعيد قولهم مثل قول النصارى ونفى عنهم العلم حيث لم ينتفعوا به فالظاهر أنه قول (الذين لا يعلمون) والكاف من (كذلك) في موضع نصب على أنه نعت لمصدر محذوف منصوب: (قال) مقدم عليه أى قولاً مثل قول اليهود والنصارى (قال الذين لا يعلمون) ويكون ﴿مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ على هذا منصوباً: (يعلمون) والقول بمعنى الاعتقاد، أو يقال على أنه مفعول به أو بدل من محل الكاف. وقيل: (كذلك) مفعول به و(مثل) مفعول مطلق، والمقصود تشبيه المقول بالمقول في المؤدى والمحصل، وتشبيه القول بالقول في الصدور عن مجرد التشبهى والهوى والعصية، وجوزوا أن تكون الكاف في موضع رفع بالابتداء والجملة بعده خبره والعائد محذوف أى قاله، و(مثل) صفة مصدر محذوف، أو مفعول (يعلمون) ولا يجوز أن يكون مفعول (قال) لأنه قد استوفى مفعوله، واعتراض هذا بأن حذف العائد على المبتدأ الذى لو قدر خلو الفعل عن الضمير لنصبه - بما خصه الكثير بالضرورة ومثلوا له بقوله:

وخالد يحمد ساداتنا بالحق (لا تحمد) بالباطل

وقيل: عليه وعلى ما قبله أن استعمال الكاف اسماً وإن جوزته الأخفش إلا أن جماعة خصوه بضرورة الشعر مع أنه قد يؤول ما ورد منه فيه على أنه لا يخفى ما في توجيه التشبيهين دفعاً لتوهم اللغوية من التكلف والخروج عن الظاهر، ولعل الأولى أن يجعل (مثل قولهم) إعادة لقوله تعالى: (كذلك) للتأكيد والتقرير كما في قوله تعالى: (جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه) وبه قال بعض المحققين، وقد يقال: إن كذلك ليست للتشبيه هنا بل لافادة أن هذا الأمر عظيم مقرر. وقد نقل الوزير عاصم بن أيوب في شرح قول زهير:

(كذلك) خيمهم ولكل قوم إذا مستهم الضراء خيم

عن الامام الجرجاني إن (كذلك) تأتي للتثبيت إما لخبر مقدم وإما لخبر متأخر وهي نقيض كلا لأن كلا تنفى وكذلك تثبت ومثله (كذلك نسله في قلوب المجرمين) وفي شرح المفتاح الشريفى إنه ليس المقصود من التشبيهات هي المعاني الوضعية فقط إذ تشبيهات البلغاء قلباً تخلو من مجازات وكنيات فنقول: إن أرايناهم يستعملون كذا وكذا للاستمرار تارة نحو عدل زيد في قضية فلان كذا وهكذا أى عدل مستمر، وقال الحماسي:

(م ٤٦ - ج ١ - تفسير روح المعاني)

(هكذا) يذهب الزمان ويفنى الـ — يعلم فيه ويدرس الأثر

نص عليه التبريزي في شرح الحماسة وله شواهد كثيرة . وقال في شرح قول أنى تمام :

« كذا فليجل الخطب وليفدح الأمر » إنه للتحويل والتعظيم وهو في صدر القصيدة لم يسبق ما يشبهه ، وسيأتي ذلك تنمة إن شاء الله تعالى ، وإنما جعل قول أولئك مشبهاً به لأنه أقيح إذ الباطل من العالم أقيح منه من الجاهل ، و : « ضمهم يجعل التشبيه على حد (إنما البيع مثل الربا) وفيه من المبالغة والتوبيخ على التشبه بالجهال ما لا يخفى وإنما وبخوا ، وقد صدقوا إذ كلا الدينين بعد النسخ ليس بشيء لأنهم لم يصدقوا ذلك وإنما قصد كل فريق إبطال دين الآخر من أصله والكفر بنبيه وكتابه على أنه لا يصح الحكم بأن كلا الدينين بعد النسخ ليس بشيء يعتد به لأن المتبادر منه أن لا يكون كذلك في حد ذاته وما لا ينسخ منهما حق واجب القبول والعمل فيكون شيئاً معتداً به في حد ذاته وإن يكن شيئاً بالنسبة إليهم لأنه لا انتفاع بما لم ينسخ مع الكفر بالناسخ »

﴿ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ١١٣ ﴾ أى بين اليهود والنصارى لا بين الطوائف الثلاثة لأن مساق النظم لبيان حال تينك الطائفتين والتعرض لمقالة غيرهما لاظهار كمال بطلان مقالهم والحكم الفصل والقضاء وهو يستدعى جارين فيقال : حكم القاضى في هذه الحادثة بكذا ، وقد حذف هنا أحدهما اختصاراً وتفخيماً لشأنه أى بما يقسم لكل فريق ما يليق به من العذاب ، والمتبادر من الحكم بين فريقين أن يحكم لأحدهما بحق دون الآخر فكأن استعماله بما ذكر مجاز ، وقال الحسن : المراد بالحكم بين هذين الفريقين تكذيبهم وإدخالهم النار وفى ذلك تشريك فى حكم واحد وهو بعيد عن حقيقة الحكم ، و (يوم) متعلق بـ (يحكم) وكذا ما بعده ولا خير لاختلاف المعنى ، وفيه متعلق بـ (يختلفون) لا بـ (كانوا) وقدم عليه للمحافظة على رءوس الآى .

﴿ ومن باب الإشارة فى الآيات ﴾ ما نسخ من آية أى ما نزل من صفاتك شيئاً عن ديوان قلبك أو تخفيه بأشراق أنوارنا عليه إلا ونرقم فيه من صفاتنا التى لا تظن قابليتك لما يشاركها فى الاسم والى تظن وجود ما لا يشاركها فيك (ألم تعلم أن الله له ملك) عالم الأرواح وأرض الأجساد وهو المتصرف فيهما ما يقدرة بل العوالم على اختلافها ظاهر شئون ذاته ومظهر أسمائه وصفاته فلم يبق شئ غيره ينصرم ويملك (أم تريدون أن تسألوا) رسول العقل من اللذات الدنية والشهوات الدنيوية (كأ مثل موسى) القلب (من قبل ومن يتبدل) الظلمة بالنور فقد ضل الطريق المستقيم (وقالت اليهود لن يدخل الجنة) المعهودة عندهم وهى جنة الظاهر وعالم الملك التى هى جنة الأفعال وجنة النفس إلا من كان هوداً (وقالت النصارى لن يدخل الجنة) المعهودة عندهم وهى جنة الباطن وعالم الملكوت التى هى جنة الصفات وجنة القلب إلا من كان نصرانياً ، ولهذا قال عيسى عليه السلام : لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين (تلك أمانيتهم) أى غاية مطالبهم التى وقفوا على حدها واحتجبوا بها عما فوقها (قل هاتوا) دليلكم الدال على نفي دخول غيركم (إن كنتم) صادقين فى دعواكم بل الدليل دل على نقيض مدعائكم فان (من أسلم وجهه) وخاص ذاته من جميع لوازمها وعوارضها لله تعالى بالتوحيد الذاتى عند المحو الكلى وهو مستقيم فى أحواله بالبقاء بعد الفناء مشاهدربه فى أعماله راجع من الشهود الذاتى إلى مقام الاحسان الصفاى الذى هو المشاهدة للوجود الحقاى (فله أجره عند ربه) أى ما ذكرتم من الجنة وأصفي لاختصاصه بمقام العندية التى حجبت عنها ولهم زيادة على ذلك هى عدم خوفهم من احتجاب الذات وعدم حزنهم على ما فاتهم من جنة الأفعال والصفات التى حجبتهم بالوقوف عندها (وقالت اليهود ليست النصارى على شئ) لاحتجابهم بالباطن عن الظاهر (وقالت النصارى ليست

اليهود على شيء) لاحتجاجهم عن الباطن بالظاهر (وهم يتلون الكتاب) وفيه ما يرشدكم إلى رفع الحجاب ورؤية حقيقة كل مذهب في مرتبته (كذلك قال الذين لا يعلمون) المراتب (مثل قولهم) خطأ كل فرقة منهم الفرقة الأخرى ولم يميزوا بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية ولم يعرفوا وجه الحق في كل مرتبة من مراتب الوجود فآله تعالى الجامع لجميع الصفات على اختلاف مراتبها وتفاوت درجاتها (يحكم بينهم بالحق) في اختلافاتهم يوم قيام القيامة الكبرى وظهور الوحدة الذاتية وتجلى الرب بصور المعتقدات حتى ينكرونه فلا يسجد له إلا من لم يقيده سبحانه حتى بقيد الإطلاق ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ﴾ نزلت في طيطوس بن إسيانوس الرومي وأصحابه وذلك أنهم غزوا بني إسرائيل فقتلوا مقاتليهم وسبوا ذراريهم وحرقوا التوراة وخربوا بيت المقدس وقذفوا فيه الجيف وذبحوا فيه الخنازير وبقي خراباً إلى أن بناه المسلمون في أيام عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، وروى عطاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما إنها نزلت في مشركي العرب منعوا المسلمين من ذكر الله تعالى في المسجد الحرام، وعلى الأول تكون الآية معطوفة على قوله تعالى: (وقالت النصارى) عطف قصة على قصة تقريراً لقبائحهم، وعلى الثاني تكون اعتراضاً بأكثر من جملة بين المعطوف أعني قالوا اتخذوا المعطوف عليه أعني قالت اليهود لبيان حال المشركين الذين جرى ذكرهم بيانا لكمال شناعة أهل الكتاب فإن المشركين الذين يضاهونهم إذا كانوا أظلم الكفرة، وظاهر الآية العموم في كل مانع وفي كل مسجد وخصوص السبب لا يمنع، و(أظلم) أفعل تفضيل خبر عن -من- ولا يراد بالاستفهام حقيقته وإنما هو بمعنى النفي فيؤل إلى الخبر أي لا أحد أظلم من ذلك واستشكل بأن هذا التركيب قد تقرر في القرآن كمن (أظلم ممن ذكر بآيات ربه ثم أعرض عنها) (فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً) (فمن أظلم ممن كذب بآيات الله) إلى غير ذلك فإذا كان المعنى على هذا لزم التناقض وأجيب بالتخصيص إما بما يفهم من نفس الصلات أو بالنسبة إلى من جاء بعد من ذلك النوع ويؤل معناه إلى السبق في المانعية أو الافتراضية مثلاً، واعتراض بأن ذلك بعد عن مدلول الكلام ووضع العربي وعجمة في اللسان يتبعها استعجام المعنى، فالأولى أن يجاب بأن ذلك لا يدل على نفي التسوية في الاظلمية وقصارى ما يفهم من الآيات اظلمية أولئك المذكورين فيها ممن عداهم كما أنك إذا قلت لا أحد أفقه من زيد وعمرو وخالد لا يدل على أكثر من نفي أن يكون أحد أفقه منهم وإما أنه يدل على أن أحدهم أفقه من الآخر فلا، ولا يرد أن من منع مساجد الله مثلاً ولم يفتر على الله كذباً أقل ظلماً ممن جمع بينهما فلا يكون مساوياً في الاظلمية لأن هذه الآيات إنما هي في الكفار وهم متساوون فيها إذ الكفر شيء واحد لا يمكن فيه الزيادة بالنسبة لأفراد من اتصف به وإنما تمكن بالنسبة لهم ولعصاة المؤمنين بجامع ما اشتركوا فيه من المخالفة قاله أبو حيان، ولا يخفى ما فيه. وقد قال غير واحد إن قولك: من أظلم ممن فعل كذا إنكار لأن يكون أحد أظلم منه أو مساوياً له وإن لم يكن سبب التركيب متعرضاً لانكار المساواة ونفيها إلا أن العرف القاشي والاستعمال المطرد يشهد له فانه إذا قيل من أكرم من فلان أو لا أفضل من فلان فالمراد به حتماً أنه أكرم من كل كريم وأفضل من كل فاضل فلعل الأولى الرجوع إلى أحد الجوابين مع ملاحظة الحيثية وإن جعلت ذلك الكلام مخرجاً مخرج المبالغة في التهديد والزجر مع قطع النظر عن نفي المساواة أو الزيادة في نفس الأمر كما قيل به محكما العرف أيضاً زال الإشكال وارتفع القيل والقال فتدبر ﴿أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾ مفعول ثانٍ لمنع أو مفعول من أجله بمعنى

منعها كراهية (أن يذكر) أو بدل اشتغال من مساجد والمفعول الثاني إذن مقدر أى عمارتها أو العبادة فيها أو نحوه أو الناس مساجد الله تعالى أو لا تقدير ؛ والفعل متعدّ لواحد وكنى بذكر اسم الله تعالى عما يوقع في المساجد من الصلوات والتقربات إلى الله تعالى بالأفعال القلبية والقلبية المأذون بفعلها فيها .

﴿ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا ﴾ أى هدمها وتعطيلها . وقال الواحدى : إنه عطف تفسير لأن عمارتها بالعبادة فيها ﴿ أُولَٰئِكَ ﴾ الظالمون المانعون الساعون في خرابها .

﴿ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ ﴾ - اللام - فى (لهم) إما للاختصاص - على وجه اللياقة - كما فى الجمل للفرس . والمراد من - الخوف - الخوف من الله تعالى ، وإما للمجرد الارتباط بالحصول ، أى (ما كان لهم) فى علم الله تعالى وقضائه (أن يدخلوها) فيما سيجىء (إلا خائفين) والجملة ﴿ على الأول ﴾ مستأنفة جواب لسؤال نشأ من قوله تعالى : (وسعى فى خرابها) كأنه قيل : فما اللاتى بهم ؟ والمراد من - الظلم - حيثئذ وضع الشيء فى غير موضعه .

﴿ وعلى الثانى ﴾ جواب سؤال ناشئ من قوله سبحانه : (من أظلم ممن منع) كأنه قيل : فما كان حقهم ؟ والمراد من - الظلم - التصرف فى حق الغير ﴿ وعلى الثالث ﴾ اعتراض بين كلامين متصاين معنى . وفيه وعد المؤمنين بالنصرة وتخليص - المساجد - عن الكفار - وللاهتمام بذلك وسطه - وقد أنجز الله تعالى وعده والحمد لله . فقد روى أنه لا يدخل بيت المقدس أحد من النصارى إلا متكرراً مسارقة ، وقال قتادة : لا يوجد نصرانى فى بيت المقدس إلا انتهك ضرباً ، وأبلغ إليه فى العقوبة ، ولا نقض باستيلاء الأقرع ، وبقاد بيت المقدس فى أيدي النصارى أكثر من مائة سنة إلى أن استخلصه الملك صلاح الدين لأن الانجاز يستدعى تحقيقه فى وقت ما ، ولادلالة فيه على التكرار ، وقيل : النفي بمعنى النهى - ومعناه على طريق الكناية - النهى عن التخلية والتحكين من دخولهم المساجد ، وذلك يستلزم - أن لا يدخلوها إلا خائفين - من المؤمنين ، فذكر اللازم وأريد الملزوم ، ولا يخفى أن النهى عن التخلية والتحكين المذكور فى وقت قوة الكفار ومنعهم المساجد لافائدة فيه سوى الإشعار بوعد المؤمنين بالنصرة والاستخلاص منهم ، فالجمل عليه من أول الأمر أولى ، واختلف الأئمة فى دخول الكفار المسجد ، فجوزّه الامام أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه مطلقاً للآية - فانهاتفيد دخولهم بخشية وخشوع - ولأن وفد ثقيف قدموا عليه عليه الصلاة والسلام فأنزلهم المسجد ، ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « من دخل دار أبى سفيان فهو آمن ، ومن دخل الكعبة فهو آمن » والنهى محمول على التنزيه أو الدخول للحرم بقصد الحج ، ومنعه مالك رضى الله تعالى عنه مطلقاً لقوله تعالى : (إنما المشركون نجس) والمساجد يجب تطهيرها عن النجاسات . ولذا منع الجنب عن الدخول - وجوزّه لحاجة - وفرق الامام الشافعى رضى الله تعالى عنه بين المسجد الحرام وغيره وقال :

الحديث منسوخ بالآية . وقرأ عبدالله (إلا خيفاً) وهو مثل صيم ﴿ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ ﴾ أى عظيم بقتل أباطهم وأقبايهم ، وكسر أصنامهم ، وتسفيه أحلامهم ، وإخراجهم من جزيرة العرب التى هى دار قرارهم . ومسقط ره وسهم ، أو بضرب الجزية على أهل الذمة منهم ﴿ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ وهو عذاب النار لما أن سبيه أيضاً ، وهو ما حكى من ظلمهم - كذلك فى العظام - وتقديم الظرف فى الموضعين للتشويق لما يذكر بعده .

﴿ ومن باب الإشارة فى الآية ﴾ ومن أبغض خطأ وأنقص حقاً (بمن منع) مواضع السجود لله تعالى وهى القلوب

التي يعرف فيها فيسجد له بالفناء الذاتي (أن يذكر فيها اسمه) الخاص الذي هو الاسم الأعظم، إذ لا يتجلى بهذا الاسم إلا في القلب - وهو التجلي بالذات مع جميع الصفات - أو اسمه المخصوص بكل واحد منها « أي الكمال اللائق باستعداده المقتضى له (وسعى في خرابها) بتكديرها بالتعصبات وغلبة الهوى » ومنع أهلها بتهيج الفن اللازمة لتجاذب قوى النفس، ودواعي الشيطان والوهم (أولئك ما كان لهم أن يدخلوها) ويصلوا إليها (إلا خائفين) منكسرين لظهور تجلي الحق فيها (لهم في الدنيا خزي) واقتضاج وذلة بظهور بطلان ما هم عليه (ولهم في الآخرة عذاب عظيم) وهو احتجابهم عن الحق سبحانه ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾ أي الناحيتان المعلومتان المجاورتان لنقطة تطلع منها الشمس وتغرب « وكفى بمالكيتهما عن مالكية كل الأرض » وقال بعضهم: إذا كانت الأرض كروية يكون كل مشرق بالنسبة مغرباً بالنسبة - والأرض كلها كذلك - فلا حاجة إلى التزام الكناية، وفيه بعد ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا﴾ أي ففي أي مكان فعلتم التولية شطر القبلة، وقرأ الحسن (تولوا) على الغيبة ﴿فَمَنْ وَجْهَهُ اللَّهُ﴾ أي فهناك جهته سبحانه التي أمرتم بها، فإذا مكان - التولية - لا يختص بمسجد دون مسجد ولا مكان دون آخر (فأينما) ظرف لازم الظرفية متضمن لمعنى الشرط وليس مفعولاً (تولوا) - والتولية - بمعنى الصرف منزل منزلة اللازم « و(ثم) اسم إشارة للمكان البعيد خاصة - مبنى على الفتح - ولا يتصرف فيه بغير - من - وقد وهم من أعربه مفعولاً به في قوله تعالى: (وإذا رأيت ثم رأيت نعيماً) وهو خبر مقدم « وما بعده مبتدأ مؤخر، والجملة جواب الشرط - والوجه - الجهة - كالوزن والزنة - واختصاص الإضافة باعتبار كونها مأموراً بها، وفيها رضاه سبحانه « وإلى هذا ذهب الحسن . ومقاتل . ومجاهد . وقناة ، وقيل : الوجه بمعنى الذات مثله في قوله تعالى : (كل شيء هالك إلا وجهه) إلا أنه جعل هنا كناية عن علمه وإطلاعه بما يفعل هناك ، وقال أبو منصور : بمعنى الجاه ، ويؤول إلى الجلال والعظمة ، والجملة - على هذا - اعتراض لتسليّة قلوب المؤمنين بحال الذكر والصلاة في جميع الأرض - لافي المساجد خاصة - وفي الحديث الصحيح « جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً » ولعل غيره عليه الصلاة والسلام لم تبح له الصلاة في غير البيع والكنائس ، وصلاة عيسى عليه السلام - في أسفاره - في غيرها كانت عن ضرورة - فلا حاجة إلى القول باختصاص المجموع - وجوز أن تكون (أينما) مفعول (تولوا) بمعنى الجهة ، فقد شاع في الاستعمال (أينما) توجهوا ، بمعنى أي جهة توجهوا - بناء على ما روى عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما - أن الآية نزلت في صلاة المسافرين (١) والتطوع على الراحلة ، وعلى ما روى عن جابر أنها نزلت في قوم عميت عليهم - القبلة - في غزوة كنت فيها معهم ، فصلوا إلى الجنوب والشمال ، فلما أصبحوا تبين خطوهم ، ويحتمل - على هاتين الروايتين - أن تكون (أينما) كما في الوجه الأول أيضاً ، ويكون المعنى في أي مكان فعلتم أي - تولية - لأن حذف المفعول به يفيد العموم ، واقتصر عليه بعضهم مدعياً أن ما تقدم لم يقل به أحد من أهل العربية ، ومن الناس من قال : الآية توطئة لنسخ القبلة ، وتنزيه للمعبود أن يكون في حيز وجهة ، وإلا لكانت أحق بالاستقبال ، وهي محمولة على العموم غير مختصة بحال السفر أو حال التحري « والمراد (أينما) أي جهة ، وبالوجه الذات . ووجه الارتباط حينئذ أنه لما جرى ذكر - المساجد - سابقاً أورد بعدها تقريباً أحكم - القبلة - على سبيل الاعتراض ، وادعى بعضهم أن هذا أصح الأقوال ، وفيه تأمل ﴿إِنَّ اللَّهَ وَسِعَ﴾ أي محيط بالأشياء ملكاً أو رحمة « فلهذا - وسع - عليكم - القبلة - ولم يضيق عليكم ﴿عَلِمَ﴾ بمصالح العباد وأعمالهم

في الأماكن ، والجملة ﴿على الأول﴾ تذييل لمجموع (ولله المشرق والمغرب) الخ ﴿وعلى الثاني﴾ تذييل لقوله سبحانه : (فأينما تولوا) الخ . ومن الغريب جعل ذلك تهديداً لمن منع مساجد الله - وجعل الخطاب المتقدم لهم أيضاً ، فيؤول المعنى إلى أنه لا مهرب من الله تعالى لمرطعى . ولا مفر لمن بغى . لأن فلك سلطانه حدد الجهات ، وسلطان علمه أحاط بالآفلاك الدائرات

أين المفر ولا مفر لهارب وله البسيطان الثرى والماء

﴿ومن باب الإشارة﴾ أن المشرق عبارة عن عالم النور والظهور وهو جنة النصارى وقاتهم بالحقيقة باطنه ، والمغرب عالم الأسرار والخفاء وهو جنة اليهود وقاتهم بالحقيقة باطنه ، أو المشرق عبارة عن إشراقه سبحانه على القلوب بظهور أنواره فيها والتجلي لها بصفة جماله حالة الشهود ، والمغرب عبارة عن الغروب بتستره واحتجابه واختفائه بصفة جلالة حالة البقاء بعد الفناء والله تعالى كل ذلك فأى جهة يتوجه المرء من الظاهر والباطن (فثم وجه الله) المتحلى بجميع الصفات المتجلى بما شاء منزلها عن الجهات وقد قال قائل القوم :

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عدت المرايا تعدد

(إن الله واسع) لا يخرج شيء عن إحاطته (عليم) فلا يخفى عليه شيء من أحوال خلقه ومظاهر صفته .

﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا﴾ نزلت في اليهود حيث قالوا عزيز ابن الله - وفي نصارى نجران حين قالوا (المسيح ابن الله) وفي مشركى العرب حيث قالوا - الملائكة بنات الله - فالضمير لما سبق ذكره من النصارى واليهود والمشركين الذين لا يعلمون ، وعطفه على (قالت اليهود) وقال أبو البقاء على (وقالوا لن يدخل الجنة) : وجوز أن يكون عطفاً على منع أو على مفهوم - من أظلم - دون لفظه للاختلاف إنشائية وخبرية ، والتقدير ظلموا ظلماً شديداً بالمنع ، وقالوا : وإن جعل من عطف القصة على القصص لم يحتج إلى تأويل ، والاستئناف حينئذ يبان كأنه قيل بعدما عدد من قبائحهم هل انقطع خيط إسهابهم في الافتراء على الله تعالى أم امتد ؟ فقيل : بل امتد فانهم قالوا ما هو أشنع وأفظع ، و - الاتخاذ - إما بمعنى الصنع والعمل فلا يتعدى إلا إلى واحد ، وإما بمعنى التصيير ، والمفعول الأول محذوف أى صير بعض مخلوقاته ولداً ، وقرأ ابن عباس . وابن عامر . وغيرهما - قالوا - بغير واو على الاستئناف أو ملحوظاً فيه معنى العطف ، واكتفى بالضمير ، والربط به عن الواو كما في البحر ﴿سَبَّحْنَهُ﴾ تنزيه وتبرئة له تعالى عما قالوا : بأبلغ صيغة ومتعلق - سبحانه - محذوف كما ترى لدلالة الكلام عليه .

﴿بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ إبطال لما زعموه وإضراب عما تقتضيه مقالتهم الباطلة من التشبيه بالمحدثات في التناسل والتوالد . والحاجة إلى الولد في القيام بما يحتاج الوالد إليه ، وسرعة الفناء لأنه لازم للتركيب اللازم للحاجة ، وكل محقق قريب سريع ، ولأن الحكمة في التوالد هو أن يبقى النوع محفوظاً بتوارد الأمثال فيما لا سبيل إلى بقاء الشخص بعينه مدة بقاء الدهر ، وكل ذلك يمتنع على الله تعالى فانه لا بد من الدائم والغنى المطلق المنزه عن مشابهة المخلوقات ، واللام في (له) قيل . للملك ، وقيل : إنها كالتي في قولك لزيد - ضرب - تفيد نسبة الأثر إلى المؤثر ، وقيل : للاختصاص بأى وجه كان ، وهو الأظهر ، والمعنى ليس الأمر كما افتروا بل هو خالق جميع الموجودات التي من جملتها ما زعموه ولداً . والخالق لكل موجود لا حاجة له إلى الولد إذ هو . وجد ما يشاء منزلها عن الاحتياج إلى التوالد ﴿كل له قستون ١١٦﴾ أى كل ما فيها ما كنا ما كان جميعاً

منقادون له لا يستعصى شيء منهم على مشيئته وتكوينه إيجاداً وإعداماً وتغيراً من حال إلى حال ، وهذا يستلزم الحدوث والامكان المنافي للوجوب الذاتي فكل من كان متصفاً بهذه الصفة لا يكون والداً لأن من حق الولد أن يشارك والده في الجنس لكونه بعضاً منه ، وإن لم يمثله ، وكان الظاهر كلمة من مع (قاتون) كيلا يلزم اعتبار التغليب فيه ، ويكون موافقاً لسوق الكلام فإن الكلام في العزيز والمسيح والملائكة وهم عقلاء إلا أنه جاء بكلمة (ما) المختصة بغير أولى العلم كما قاله بعضهم : محتجاً بقصة الزبيري مخالفاً لما عليه الرضى من أنها في الغالب لما لا يعلم ، ولما عليه الأكثر من عمومها كما في التلويح ، واعتبر التغليب في (قاتون) إشارة إلى أن هؤلاء الذين جعلوهم ولد الله تعالى سبحانه وتعالى في جنب عظمتهم جمادات مستوية الأقدام معها في عدم الصلاحية لاتخاذ الولد ، وقيل : أتى بما في الأول لأنه إشارة إلى مقام الألوهية ، والعقلاء فيه بمنزلة الجمادات ، وبجمع العقلاء في الثاني لأنه إشارة إلى مقام العبودية ، والجمادات فيه بمنزلة العقلاء .

ويحتمل أن يقدر المضاف إليه كل ما جعلوه ولداً لدلالة المقول لاعاماً لدلالة مبطله ، ويراد بالقنوت الانقياد لأمر التكليف كما أنه على العموم الانقياد لأمر التكوين ، وحيث لا تغليب في (قاتون) وتكون الجملة إلزاماً بأن ما زعموه ولداً مطيع لله تعالى مقر بعبوديته بعد إقامة الحجة عليهم بما سبق ، وترك العطف للتنبيه على استقلال كل منهما في الدلالة على الفساد واختلافهما في كون أحدهما حجة والآخر إلزاماً ، وعلى الأول يكون الأخير مقررأ لما قبله ، وذكر الجصاص إن في هذه الآية دلالة على أن ملك الإنسان لا يبقى على ولده لأنه نفي الولد باثبات الملك باعتبار أن اللام له فتى ملك ولده عتق عليه ، وقد حكم صلى الله تعالى عليه وسلم بمثل ذلك في الوالد إذا ملكه ولده ؛ ولا يخفى أن هذا بعيد عما قصد بالآية لاسيما إذا كان الاظهر الاختصاص كما علمت (بديع السموات والأرض) أي مبدعها فهو فاعل من أفعل وكان الاصمعي ينكر فعلاً بمعنى مفعول ، وقال ابن بري : قد جاء كثيراً نحو مسخن وسخين . ومقعد وقعيد . وموصى ووصى . ومحكم وحكيم . ومبرم وبريم . وموتق وأنيق في أخوات له ، ومن ذلك السميع في بيت عمرو بن معدى كرب السابق . والاستشهاد بناءً على الظاهر المتبادر على ما هو الأليق بمباحث العربية فلا يرد ما قيل في البيت لأنه على خلافه كما لا يخفى على المنصف . وقيل : هو من إضافة الصفة المشبهة إلى فاعلها للتخفيف أي بديع سمواته . وأنت تعلم أنه قد تقرر أن الصفة إذا أضيفت إلى الفاعل يكون فيها ضمير يعود إلى الموصوف فلا تصح الإضافة إلا إذا صح اتصاف الموصوف بها نحو - حسن الوجه - حيث يصح اتصاف الرجل بالحسن لحسن وجهه بخلاف حسن الجارية وإنما صح زيد كثير الإخوان لا تصافه بأنه متقو بهم ، وفيما نحن فيه - وإن امتنع اتصافه بالصفة المذكورة - لكن يصح اتصافه بما دلت عليه وهو كونه مبدعاً لها ، وهذا يقتضي أن يكون الأول بقاء المبدع على ظاهره وهو الذي عليه أساطين أهل اللغة ، والابداع اختراع الشيء لا عن مادة ولا في زمان ، ويستعمل ذلك في إيجاد تعالى للبادي - كما قاله الراغب - وهو غير الصنع إذ هو تركيب الصورة بالعنصر ، ويستعمل في إيجاد الأجسام وغير التكوين فإنه ما يكون بتغير وفي زمان غالباً وإذا أريد من السموات والأرض جميع ما سواه تعالى من المبدعات والمصنوعات والمكونات لاحتوائها على عالم الملك والممكنات فبعد اعتبار التغليب يصح إطلاق كل من الثلاثة إلا أن لفظ الابداع أليق لأنه يدل على كمال قدرته تعالى ، والقول بتعين حمل الابداع على التكوين من مادة أو أجزاء لأن إيجاد السموات من شيء كما يشير إليه قوله تعالى : (ثم استوى إلى السماء

وهي دخان) ناشئ من الغفلة عما ذكرنا ، والآية حجة أخرى لا بطل تلك المقالة الشنعاء ، وتقريرها أنه تعالى مبدع لكل ماسواه فاعل على الإطلاق . ولا شيء من الوالد كذلك ضرورة انفعاله بانفصال مادة الولد عنه فالتعالى ليس بوالد ، وقرأ المنصور (بديع) بالنصب على المدح ، وقرئ بالجر على أنه بدل من الضمير في (له) على رأى من يجوز ذلك ﴿ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا ﴾ أى أراد شيئاً بقرينة قوله تعالى : (إنما أمره إذا أراد شيئاً) وجاء القضاء على وجوه ترجع كلها إلى إتمام الشيء قولاً أو فعلاً وإطلاقه على الإرادة مجاز من استعمال اللفظ المسبب في السبب فإن الإيجاد الذي هو إتمام الشيء مسبب عن تعلق الإرادة لأنه يوجبه ، وساوى ابن السيد بينه وبين القدر ، والمشهور التفرقة بينهما بجعل القدر تقديرًا لأمر قبل أن تقع ، والقضاء إنفاذ ذلك القدر وخروجه من العدم إلى حد الفعل . وصحح ذلك الجمهور لأنه قد جاء في الحديث «أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مربكهم مائل للسقوط فأسرع المشي حتى جاوزه فقليل : له أنقر من قضاء الله تعالى ؟ فقال : أفر من قضائه تعالى إلى قدره . ففرق صلى الله تعالى عليه وسلم بين القضاء والقدر .

﴿فَأَمَّا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ١١٧﴾ الظاهر أن الفعلين من -كان- التامة لعدم ذكر الخبر مع أنها الأصل أى أحدث فيحدث ، وهي تدل على معنى الواقعة لأن الوجود المطلق أعم من وجوده في نفسه أو في غيره والأمر محمول (١) على حقيقته لا ذهب إليه محققو ساداتنا الخفية والله تعالى قد أجرى سنته في تكوين الأشياء أن يكونها بهذه الكلمة وإن لم يمتنع تكوينها بغيرها ، والمراد الكلام الأزلي لأنه يستحيل قيام اللفظ المرتب بذاته تعالى ولأنه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر فيتسلسل وتأخره عن الإرادة وتقدمه على وجوده يكون باعتبار التعلق ، ولما لم يشتمل خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد جاز تعلقه بالمعدوم ، وذهب المعتزلة . وكثير من أهل السنة إلى أنه ليس المراد به حقيقة الأمر والامثال ، وإنما هو تمثيل لحصول ما يتعلق به الإرادة بلامهلة بطاعة المأمور المطيع بلا توقف فهناك استعارة تمثيلية حيث شبهت هيئة حصول المراد بعد تعلق الإرادة بلامهلة ، وامتناع بطاعة المأمور المطيع عقيب أمر المطاع بلا توقف وإبائه تصويراً لحال الغائب بصورة الشاهد ثم استعمل الكلام الموضوع للمشبه في المشبه به من غير اعتبار استعارة في مفرداته وكان أصل الكلام إذا قضى أمراً فيحصل عقبيه دفعة فكامناً (يقول له كن فيكون) ثم حذف المشبه ، واستعمل المشبه به مقامه ، وبعضهم يجعل في الكلام استعارة تحقيقية تصريحية مبنية على تشبيه حال بقال ، ولعل الذي دعى هؤلاء إلى العدول عن الظاهر زعم امتناعه لوجوه ذكرها بعض أئمتهم (الأول) أن قوله تعالى : (كن) إما أن يكون قدراً أو محدثاً لاجاز أن يكون قديماً لتأخر النون ولتقدم الكاف ، والمسبوق محدث لا محالة ، وكذا المتقدم عليه بزمان مقدر أيضاً . ولأن (إذا) للاستقبال فالقضاء محدث و(كن) مرتب عليه بقاء التعقيب ، والمتأخر عن المحدث محدث ، ولا جاز أن يكون محدثاً وإلا لدار أو تسلسل ، (الثاني) إما أن يخاطب المخلوق بكن قبل دخوله في الوجود ، وخطاب المعدوم سفه ، وإما بعد دخوله ولا فائدة فيه .

﴿الثالث﴾ المخلوق قد يكون جماداً أو تكليفه لا يليق بالحكمة (الرابع) إذا فرضنا القادر المريد منفكاً عن قوله (كن) فإن تمكن من الإيجاد فلا حاجة إليها وإن لم يتمكن فلا يكون القادر قادراً على الفعل إلا عند تكلمه به (كن) فيلزم عجزه بالنظر إلى ذاته (الخامس) أنا نعلم بالضرورة إنه لا تأثير لهذه الكلمة إذا تكلمنا بها فكذا إذا تكلم بها غيرنا

(١) كأن مرادهم أن مدلول اللفظ موجود حقيقة ، والافهذ الأمر تنجيزى وهو مجاز أيضاً فافهم اه منه .

﴿ السادس ﴾ المؤثر إما مجموع الكاف والنون ولا وجود لهما بمجموعين أو أحدهما وهو خلاف المفروض انتهى . وأنت إذا تأملت ما ذكرنا ظهر لك اندفاع جميع هذه الوجوه، وياعجباً لمن يقول بالكلام النفسي ويجعل هذا دالاً عليه كيف تروعه هذه القعاقع أم كيف تغره هذه القعاقع؟ نعم لو ذهب ذاهب إلى هذا القول لما فيه من مزيد إثبات العظمة لله تعالى مالم يس في الأول لا لأن الأول باطل في نفسه كان حرياً بالقبول - ولعلني أقول به - والآية مسوقة لبيان كيفية الابداع ومعطوفة على قوله تعالى: (بديع السموات والأرض) مشتملة على تقرير معنى الابداع وفيها تلويح بحجة أخرى لإبطال ذلك الهذيان بأن اتخاذ الولد من الوالد إنما يكون بعد قصده بأطوار ومهلة لما أن ذلك لا يمكن إلا بعد انفصال مادته عنه وصيرورته حيواناً، وفعله تعالى بعد إرادته أو تعلق قوله مستغن عن المهلة فلا يكون اتخاذ الولد فعله تعالى، وكأن السبب في هذه الضلالة أنه ورد إطلاق الأب على الله تعالى في الشرائع المتقدمة باعتبار أنه السبب الأول وكثر هذا الإطلاق في إنجيل يوحنا ثم ظنت الجبهة أن المراد به معنى الولادة فاعتقدوا ذلك تقليداً وكفروا، ولم يحوز العلماء اليوم إطلاق ذلك عليه تعالى مجازاً قطعاً لمادة الفساد، وقرأ ابن عامر (فيكون) بالنصب، وقد أشكلت على النحاة حتى تجرأ أحمد بن موسى فحكم بخطئها وهو سوء أدب بل من أقبح الخطأ ووجهها أن تكون حينئذ جواب الأمر محلاً على صورة اللفظ وإن كان معناه الخبر إذ ليس معناه تعليق مدلول مدخول الفاء بمدلول صيغة الأمر الذي يقتضيه سببية ما قبل الفاء لما بعدها اللازمة لجواب الأمر بالفاء إذ لا معنى لقولنا ليكن منك كون فكون، وقيل: الداعي إلى الحمل على اللفظ أن الأمر ليس حقيقياً فلا ينصب جوابه وإن من شرط ذلك أن ينعقد منهما شرط وجزاء نحو - انتفى فأكرمك - إذ تقديره إن أتى فأكرمك وهذا لا يصح أن - يكن يكن - وإلا لزم كون الشيء سبباً لنفسه، وأجيب بأن المراد إن يكن في علم الله تعالى وإرادته يمكن في الخارج فهو على حد « من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله » وبأن كون الأمر غير الحقيقي لا ينصب في جوابه ممنوع فإن كان بلفظ فظاهر ولكنه مجاز عن سرعة التكوين وإن لم يعتبر فهو مجاز عن إرادة سرعته فيؤل إلى أن يراد سرعة وجود شيء يوجد في الحال فلا محذور للتغاير الظاهر ولا يخفى ما فيه، ووجه الرفع الاستئناف أي فهو يكون وهو مذهب سيديوه، وذهب الزجاج إلى عطفه على (يقول) وعلى التقديرين لا يكون (يكون) داخلاً في المقول ومن تمتته ليوجه العدول عن الخطاب بأنه من باب الالتفات تحقيراً لشأن الأمر في سهولة تكونه ووجهه به غير واحد على تقدير الدخول

﴿ وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ عطف على قوله تعالى: (وقالوا اتخذ الله) ووجه الارتباط أن (الأول)

كان قدحاً في التوحيد وهذا قدح في النبوة، والمراد من الموصول جهلة المشركين، وقد روى ذلك عن قتادة والسدي والحسن . وجماعة، وعليه أكثر المفسرين ويدل عليه قوله تعالى: (إن تؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً) وقالوا: (لولا تأتينا بأية كما أرسل الأولون) وقالوا: (لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا) وقيل: المراد به اليهود الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بدليل ما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن رافع بن خزيمة من اليهود قال لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: إن كنت رسولاً من عند الله تعالى فقل لله يكلمنا حتى نسمع كلامه فأنزل الله تعالى هذه الآية، وقوله تعالى: (يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك) وقال مجاهد: المراد به النصارى ورجحه الطبري بأنهم المذكورون في الآية، وهو كما ترى، ونفي العلم على الأول عنهم على حقيقته لأنهم لم يكن لهم كتاب ولا هم أتباع نبوة،

وعلى الآخرين لتجاهلهم أول عدم علمهم بمقتضاه ﴿لَوْلَا يَكْلُمُنَا اللَّهُ﴾ أى هلا يكلمنا بأنك رسوله إما بالذات كما يكلم الملائكة أو بانزال الوحي إلينا ، وهو استكبار منهم بعد أنفسهم الخبيثة كالملائكة والأنبياء المقربين عليهم الصلاة والسلام ﴿أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ﴾ أى حجة على صدقك وهو جحود منهم قائلهم الله تعالى لما آتاهم من الآيات البينات ، والحجج الباهرات التى تخزلها صم الجبال ، وقيل : المراد إتيان آية مقترحة ، وفيه أن تخصيص النكرة خلاف الظاهر ﴿كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ جواب لشبهتهم يعنى أنهم يسألون عن تعنت واستكبار مثل الأمم السابقة والسائل المتعنت لا يستحق إجابة مسألته ﴿مَثَلُ قَوْلِهِمْ﴾ هذا الباطل الشنيع (فقالوا أرنا الله جهرة) (هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة) (اجعل لنا إلهاً) وقد تقدم الكلام على هذين التشبيهين ، ول بعضهم هنا زيادة على ما مر احتمال تعلق (كذلك) بـ (تأتينا) (وحينئذ يكون الوقف عليه لا على (آية) أو جعل (مثل قَوْلِهِمْ) متعلقاً بـ (تشابهت) وحينئذ يكون الوقف على (من قبلهم) وأنت تعلم أنه لا ينبغي تخريج كلام الله تعالى الكريم على مثل هذه الاحتمالات الباردة ﴿تَشَبَّهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ أى قلوب هؤلاء ومن قبلهم فى العمى والعناد . وقيل : فى التعنت والاعتراض ، والجملة مقرر لما قبلها ، وقرأ أبو حية . وابن أبى اسحق بتشديد الشين قال أبو عمرو الداني : وذلك غير جائز لأنه فعل ماض والتا آن المزيديتان إنما يجيئان فى المضارع فيدغم أما الماضى فلا ، وفى غرائب التفسير أنهم أجمعوا على خطئه ، ووجه ذلك الراغب بأنه حمل الماضى على المضارع فزيد فيه ما زاد فيه ولا يخفى أنه بهذا القدر لا يندفع الاشكال ، وقال ابن سبهم فى الشواذ : إن العرب قد تزيد على أول تفعل فى الماضى تاء فتقول تنفعل وأنشد : تنقطعت بى دونك الاسباب . وهو قول غير مرضى ولا مقبول فالصواب عدم صحة نسبة هذه القراءة إلى هذين الامامين وقد أشرنا إلى نحو ذلك فيما تقدم ﴿قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ﴾ أى نزلناها بيينة بأن جعلناها كذلك فى أنفسها فهو على حدسبحان من صغر البعوض وكبر الفيل ﴿لَقَوْمٌ يُقَوِّنُونَ ١١٨﴾ أى يعلمون الحقائق علماً ذا وثاقة لا يعتبرهم شبهة ولا عناد وهؤلاء ليسوا كذلك فلماذا تعتوا واستكبروا وقالوا ما قالوا ، والجملة على هذا معاملة لقوله تعالى : (كذلك قال الذين من قبلهم) كما صرح به بعض المحققين ، ويحتمل أن يراد من الايتان طلب الحق واليقين . و- الآية - رد لطلبهم الآية فى تعريف الآيات وجمعها وإيراد التبيين مكان الايتان الذى طلبوه ما لا يخفى من الجزالة ، والمعنى أنهم اقترحوا (آية) فذة ونحن قد بينا الآيات العظام لقوم يطلبون الحق واليقين وإنما لم يتعرض سبحانه لرد قولهم (لولا يكلمنا الله) إيداناً بأنه منهم أشبه شئ بكلام الاحق وجواب الاحق السكوت ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ﴾ أى متلبساً مؤيداً به فالظرف مستقر ، وقيل : لغو متعلق بأرسلنا أو بما بعده ، وفسر الحق بالقرآن أو بالاسلام وبقاؤه على عمومته أولى ﴿بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ حالان من الكاف ، وقيل : من الحق والآية اعتراض لتسليية الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لأنه كان يهتم ويضيق صدره لاصرارهم على الكفر . والمراد (إنا أرسلناك) لأن تبشر من أطاع وتنذر من عصى لا تجبر على الايمان فما عليك إن أصروا أو كابروا ؟ والتأكيـد لا قامة غير المنكر مقام المنكر بما لاح عليه من أمارة الانكار والقصر إفرادى ■

﴿وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ ١١٩﴾ تذييل معطوف على ما قبله ، أو اعتراض أوحال أى أرسلناك غير - مسئول عن أصحاب الجحيم - ما لهم لم يؤمنوا بعد أن بلغت ما أرسلت به وألزمت الحجج عليهم ١٩ ،

وقرأ أنى و (ما) بدل و (لا) وابن مسعود (ولن) بدل (ذلك) وقرأ نافع ويعقوب لا تسأل على صيغة النهي إذا نأ بكال شدة عقوبة الكفار وتهويلا لها كما تقول كيف حال فلان وقد وقع في مكروه فيقال لك لا تسأل عنه أى أنه لغاية فظاعة ما حل به لا يقدر المخبر على إجرائه على لسانه أو لا يستطيع السامع أن يسمعه، والجملة على هذا اعتراض أو عطف على مقدر أى فبلغ، والنهي مجازى، ومن الناس من جعله حقيقة، والمقصود منه بالذات نهيه ﷺ عن السؤال عن حال أبويه على ماروى - أنه عليه الصلاة والسلام سأل جبريل عن قبريهما فدلعه عليهما فذهب فذعا لهما وتمنى أن يعرف حالهما في الآخرة وقال: ليت شعري ما فعل أبواي؟ فنزلت - ولا يخفى بعد هذه الرواية لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم - كما في المنتخب - عالم بما آل اليه أمرهما، وذكر الشيخ ولى الدين العراقي أنه لم يقف عليها، وقال الامام السيوطى : لم يرد في هذا إلا أثر معضل ضعيف الاسناد فلا يعول عليه ، والذي يقطع به أن الآية في كفار أهل الكتاب كآيات السابقة عليها والتالية لها لا في أبويه صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولتعارض الاحاديث في هذا الباب وضعفها قال السخاوى: الذى ندين الله تعالى به الكف عنهم وعن الخوض في أحوالهما والذى أدين الله تعالى به أنا أنهما ماتا موحدين في زمن الكفر، وعليه يحمل كلام الامام أنى حنيفة رضى الله تعالى عنه إن صح بل أكاد أقول: إنهما أفضل من عليّ القارى وأضرابه . والجحيم - النار بعينها إذا شب وقودها ويقال: جحمت النار تجحم جحما إذا اضطربت *

﴿ وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ﴾ بيان لكمال شدة شكيتى هاتين الطائفتين إثر بيان ما يعمهما ، والمشركين بما تقدم ولا بين المعطوفين لتأكيد النفي والاشعار بأن رضا كل منهما مبين لرضا الأخرى ، والخطاب للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، وفيه من المبالغة في إقناطه صلى الله تعالى عليه وسلم من إسلامهم ما لا غاية وراءه فأنهم حيث لم يرضوا عنه عليه الصلاة والسلام، ولو خلاهم يفعلون ما يفعلون بل أملاوا ما لا يكاد يدخل دائرة الامكان، وهو الاتباع لمثلهم التى جاء بنسخها فكيف يتصور اتباعهم لمثله صلى الله تعالى عليه وسلم . واحتيج لهذه المبالغة لمزيد حرصه صلى الله تعالى عليه وسلم على إيمانهم على ماروى أنه كان يلاطف كل فريق رجاء أن يسلبوا فنزلت، والملة فى الأصل اسم من أملت الكتاب بمعنى أمليته كما قال الراغب ، ومنه طريق ملول أى مسلوك معلوم - كما نقله الأزهري ثم نقلت إلى أصول الشرائع باعتبار أنها يملها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا يختلف الأنبياء عليهم السلام فيها ، وقد تطلق على الباطل كالكفر ملة واحدة، ولا تضاف إليه سبحانه فلا يقال ملة الله ، ولا إلى آحاد الأمة ، والدين يرادفها صدق لكنه باعتبار قبول المأمورين لأنه فى الأصل الطاعة والانقياد والاتحاد ما صدقهما قال تعالى: (ديناً قسماً ملة إبراهيم) وقد يطلق الدين على الفروع تجوزاً، ويضاف إلى الله تعالى وإلى الآحاد وإلى طوائف مخصوصة نظراً إلى الأصل على أن تغاير الاعتبار كاف فى صحة الاضافة، ويقع على الباطل أيضاً ، وأما الشريعة فهى المورد فى الأصل، وجعلت اسماً للأحكام الجزئية المتعلقة بالمعاش والمعاد سواء كانت منصوصة من الشارع أو لا لكنها راجعة إليه. والنسخ والتبديل يقع فيها، وتطلق على الأصول الكلية تجوزاً قاله بعض المحققين : ووحدت الملة ، وإن كان لهم ملتان للإيجاز أو لانهما يجمعهما الكفر ، وهو ملة واحدة . ثم إن هذا ليس ابتداء كلام منه تعالى بعدم رضاهم بل هو حكاية لمعنى كلام قالوه بطريق التكلم ليطابقه قوله سبحانه *

﴿ قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هَدَى هُوَ الْهُدَى ﴾ فانه على طريقة الجواب لمقالتهم ولعلمهم ما قالوا ذلك إلا لزعهم أن دينهم

حق وغيره باطل فأجيبوا بالقصر القاي- أى دين الله تعالى هو الحق ودينكم هو الباطل، (هدى الله) تعالى الذى هو الاسلام هو الهدى وما يدعون إليه ليس بهدى بل هوى- على أبلغ وجه لاضافة الهدى إليه تعالى وتأكيده (ان) وإعادة الهدى فى الخبر على حد شعري شعري، وجعله نفس (الهدى) المصدرى وتوسيط ضمير الفصل وتعريف الخبر، ويحتمل أنهم قالوا ذلك فيما بينهم، والأمر بهذا القول لهم لا يجب أن يكون جواباً لعين تلك العبارة بل جواب ورد لما يستلزم مضمونها أو يلزمه من الدعوة إلى اليهودية أو النصرانية وأن الاهتداء فيهما ۞ وقيل : يصح أن يكون لا قناتهم عما يتمنونه ويطمعونه وليس بجواب ﴿وَلَمَّا تَبِعْتَهُمْ هَوَاهُمْ﴾ أى آراءهم الزائفة المنحرفة عن الحق الصادرة عنهم بتبعية شهوات أنفسهم وهى التى عبر عنها فيما قبل- بالملة- وكان الظاهر- ولئن اتبعتم- إلا أنه غير النظم ووضع الظاهر موضع المضمر من غير لفظه إيذاناً بأنهم غيروا ما شرعه الله سبحانه تغييراً أخرجه به عن موضعه، وفى صيغة الجمع إشارة إلى كثرة الاختلاف بينهم وأن بعضهم يكفر بعضاً ۞

﴿بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾ أى المعلوم وهو الوحي أو الدين لأنه الذى يتصف بالمحيى دون العلم نفسه ولك أن تفسر المحيى بالحصول فيجرب العلم على ظاهره ﴿مَّا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ۝ ١٢٠﴾ جواب للقسم الدال عليه اللام الموطئة ولو أجيب به الشرط هنا لوجب الفاء، وقيل : إنه جواب له ويحتاج إلى تقدير القسم مؤخراً عن الشرط وتأويل الجملة الاسمية بالفعلية الاستقبالية أى ما يكون لك وهو تعسف إذ لم يقل أحد من النحاة بتقدير القسم مؤخراً مع اللام الموطئة، وتأويل الاسمية بالفعلية لادليل عليه ۞ وقيل : إنه جواب لـ كلاً الأمرين القسم الدال عليه اللام وإن الشرطية لاحدهما لفظاً وللاخر معنى وهو كما ترى، والخطاب أيضاً لرسول الله ﷺ وتقييد الشرط بما قيد للدلالة على أن متابعة أهوائهم محال لأنه خلاف ما علم صحته فلو فرض وقوعه كما يفرض المحال لم يكن لهولى ولا نصير يدفع عنه العذاب، وفيه أيضاً من المبالغة فى الاقنات ما لا يخفى ۞ وقيل : الخطاب هناك وهنا وإن كان ظاهراً للنبي ﷺ إلا أن المقصود منه أمته، وأنت تعلم بما ذكرنا أنه لا يحتاج إلى التزام ذلك ﴿الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ﴾ اعتراض لبيان حال مؤمنى أهل الكتاب بعد ذكر أحوال كفرتهم ولم يعطف تنبيهاً على كمال التباين بين الفريقين والآية نازلة فيهم وهم المقصودون منها سواء أريد بالموصول الجنس أو العهد على ما قيل إنهم الأربعون الذين قدموا من الحبشة مع جعفر بن أبى طالب اثنان وثلاثون منهم من اليمن وثمانية من علماء الشام ﴿يَتْلُوهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ﴾ أى يقرءونه حق قرأته وهى قراءة تأخذ بمجامع القلب فيراعى فيها ضبط اللفظ والتأمل فى المعنى وحق الأمر والنهى، والجملة حال مقدرة أى آتيناهم الكتاب مقدراً تلاوتهم لأنهم لم يكونوا تالين وقت الإتياء وهذه الحال مخصصة لأنه ليس كل من أوتي به يتلوه، و(حق) منصوب على المصدرية لاضافته إلى المصدر، وجوز أن يكون وصفاً لمصدر محذوف وأن يكون حالاً أى محققين والخبر قوله تعالى : ﴿أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾ ويحتمل أن يكون (يتلونه) خبراً لاحقاً، (أولئك) الخبر آخراً بعد خبر أو جملة مستأنفة، وعلى اول الاحتمالين يكون الموصول للجنس، وعلى ثانيهما يكون للعهد أى مؤمنو أهل الكتاب، وتقديم المسند إليه على المسند الفعل للحرص والتعريض، والضمير للكتاب أى- أولئك يؤمنون بكتابهم- دون المحرفين فانهم غير مؤمنين به، ومن هنا يظهر فائدة الاخبار على الوجه الاخير، ولك أن تقول لمحط الفائدة ما يلزم الايمان به

من الربح بقرينة ما يأتي، ومن الناس من حمل الموصول على أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، واليه ذهب عكرمة. وقادة، فالمراد من (الكتاب) حينئذ القرآن، ومنهم من حمله على الانبياء والمرسلين عليهم السلام، واليه ذهب ابن كيسان، فالمراد من (الكتاب) حينئذ الجنس ليشمل الكتب المتفرقة، ومنهم من قال بما قلنا إلا أنه جوز عود ضمير (به) إلى (الهدى) أو إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أو إلى الله تعالى، وعلى التقديرين يكون في الكلام التفات من الخطاب إلى الغيبة أو من التكلم اليها ولا يخفى ما في بعض هذه الوجوه من البعد البعيد ■

﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ﴾ أي الكتاب بسبب التحريف والكفر بما يصدقه، واحتمالات نظير هذا الضمير مقولة فيه أيضاً ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ١٢١﴾ من جهة أنهم اشتروا الكفر بالآيمان، وقيل: بتجارتهن التي كانوا يعملونها بأخذ الرشا على التحريف ■

﴿يَبْنِي إِسْرَآءِيلَ أَذْكَرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ١٢٢﴾ وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقْبَلَ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفْعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ١٢٣﴾

تكرير لتذكير بني إسرائيل وإعادة لتحذيرهم للبالغ في النصح، واللايدان بأن ذلك فذلكم القصة والمقصود منها - وقد تفنن في التعبير فجاءت الشفاعة ﴿أَوْ لَا﴾ بلفظ القبول متقدمة على العدل - ﴿وَهَٰذَا﴾ بلفظ النفع - متأخرة عنه، ولعله - كما قيل - إشارة إلى انتفاء أصل الشيء وانتفاء ما يترتب عليه، وأعطى المقدم وجوداً تقدمه ذكرًا، والمتأخر وجوداً تأخره ذكرًا، وقيل: إن ماسبق كان للأمر بالقيام بحقوق النعم السابقة، وما هنا لتذكير - نعمة بها فضلهم على العالمين - وهي نعمة الآيمان بنبي زمانهم، وانقيادهم لأحكامه ليغتنموا ويؤمنوا ويكونوا من الفاضلين - لا المفضولين - وليتقوا بمتابعته عن أهوال القيامة وخوفها - كما اتقوا بمتابعة موسى عليه السلام - ﴿وَإِذْ أَبْلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ﴾ في متعلق (إذ) احتمالات تقدمت الإشارة إليها في نظير الآية، واختار أبو حيان تعلقها بـ: (قال) الآتي، وبضمهم بضم مؤخر، أي كان كيت وكيت ﴿والمشهور﴾ تعلقها بضمهم مقدم تقديره - اذكر - أو - اذكروا - وقت كذا، والجملة حينئذ معطوفة على ما قبلها عطف القصة على القصة، والجامع الاتحاد في المقصد؛ فان المقصد من - تذكيرهم وتخويفهم - تحريضهم على قبول دينه ﷺ، واتباع الحق، وترك التعصب، وحب الرياسة، كذلك المقصد من قصة (إبراهيم) عليه السلام وشرح أحواله، الدعوة إلى ملة الاسلام؛ وترك التعصب في الدين، وذلك لأنه إذا علم أنه نال - الامامة - بالانقياد لحكمه تعالى وأنه لم يستجب دعاءه في (الظالمين) وأن الكعبة كانت مطافاً ومعبداً في وقته مأموراً هو بتطهيره، وأنه كان يحج البيت داعياً مبهتلاً - كما هو في دين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم - وأن نبينا عليه الصلاة والسلام من دعوته، وأنه دعا في حق نفسه وذريته بملة الاسلام، كان الواجب على من يعترف بفضله وأنه من أولاده، ويزعم اتباع ملته - ويباهي بأنه من ساكن حرمة وحامى بيته، أن يكون حاله مثل ذلك - وذهب عصام الملة والدين إلى جواز العطف على (نعمتي) أي (اذكروا) وقت - ابتلاء إبراهيم - فان فيه ما ينفعكم ويرد اعتقادكم الفاسد أن آباءكم شفعواكم يوم القيامة - لأنه لم يقبل دعاء إبراهيم في - الظلمة - ويدفع عنكم حب الرياسة المانع عن متابعة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم، فانه يعلم منه أنه لا ينال الرياسة (الظالمين) واعترض بأنه خروج عن طريق البلاغة مع لزوم تخصيص الخطاب بأهل الكتاب وتخلل (اتقوا) بين المعطوفين - والابتلاء - في الأصل الاختبار - كما قدمنا -

والمراد به هنا التكليف ، أو المعاملة معاملة الاختبار مجازاً ، إذ حقيقة الاختبار محالة عليه تعالى - لكونه عالم السر والخفيات - و (إبراهيم) علم أعجمي ، قيل : معناه قبل النقل - أب رحيم - وهو مفعول مقدم لاضافة فاعله إلى ضميره ، والتعرض لعنوان الربوبية تشریف له عليه السلام ، وإيدان بأن ذلك - الابتلاء - تربية له وترشيح لأمر خطير ، و - الكلمات - جمع - كلمة - وأصل معناها - اللفظ المفرد - وتستعمل في الجمل المفيدة ، وتطلق على معاني ذلك - لما بين اللفظ والمعنى من شدة الاتصال - واختلف فيها ، فقال طاوس عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما : إنها العشرة التي من الفطرة ، المضمضة ، والاستنشاق ، وقص الشارب ، وإعفاء اللحية ، والفرق . وتنف الابط . وتقليم الأظفار . وحلق العانة . والاستطابة . والختان ، وقال عكرمة رواية عنه أيضاً : لم يبتل أحد بهذا الدين فأقامه كله إلا إبراهيم . ابتلاه الله تعالى بثلاثين خصلة من خصال الاسلام ، عشر منها في سورة براءة ، (التائبون) الخ ، وعشر في الأحزاب (إن المسلمين والمسلمات) الخ ، وعشر في المؤمنين (وسأل سائل) إلى (والذين هم على صلاتهم يحافظون) وفي رواية الحاكم في مستدرکه أنها ثلاثون ، وعد السور الثلاثة الأول ولم يعد السورة الأخيرة ، فالذي في براءة . التوبة . والعبادة . والحمد . والسياسة . والركوع . والسجود . والأمر بالمعروف . والنهي عن المنكر . والحفظ لحدود الله تعالى . والايان المستفاد من (وبشر المؤمنين) أو من (إن الله اشترى من المؤمنين) في الأحزاب ، الاسلام . والايان . والقنوت . والصدق . والصبر . والخشوع . والتصدق والصيام . والحفظ للفروج . والذكر ، والذي في المؤمنين . الايمان . والخشوع . والاعراض عن اللغو . والزكاة . والحفظ للفروج - إلا على الأزواج أو الاماء ثلاثة - والرعاية للعهد . والأمانة اثنين . والمحافظة على الصلاة ، وهذا مبنى على أن لزوم التكرار في بعض الخصال بعد جمع العشرات المذكورة ، كالايان . والحفظ للفروج . لا ينافي كونها ثلاثين تعداداً - إنما ينافي تغايرها ذاتاً - ومن هنا عدت التسمية مائة وثلاث عشرة آية عند الشافعية باعتبار تكررها في كل سورة ، وما في رواية عكرمة مبنى على اعتبار التغير بالذات وإسقاط المكررات ، وعده العاشرة البشارة للمؤمنين في براءة ، وجعل الدوام على الصلاة والمحافظة عليها واحداً (والذين في أمواهم حق معلوم للسائل والمحروم) غير - الفاعلين للزكاة - لشموله صدقة التطوع وصلة الأقارب ، وما روى أنها أربعون وبينت بما في السور الأربع مبنى على الاعتبار الأول أيضاً - فلا إشكال - وقيل : ابتلاه الله تعالى بسبعة أشياء - بالكوكب . والقمرين . والختان على الكبر . والنار . وذبح الولد . والهجرة من كوثي إلى الشام . وروى ذلك عن الحسن ، وقيل : هي ما تضمنته الآيات بعد من الامامة ، وتطهير البيت ، ورفع قواعده ، والاسلام . (وقيل ، وقيل ...) إلى ثلاثة عشر قولاً ، وقرأ ابن عامر . وابن الزبير . وغيرهما (إبراهيم) وأبو بكر (إبراهيم) - بكسر الهاء وحذف الياء - وقرأ ابن عباس . وأبو الشعثاء . وأبو حنيفة رضي الله تعالى عنهم برفع (إبراهيم) ونصب (ربه) - فلا ابتلاء - بمعنى الاختبار حقيقة لصحته من العبد ، والمراد دعا (ربه بكلمات) مثل (رب أرني كيف تحيي الموتى) و (اجعل هذا البلد آمناً) ليرى هل يجيبه ؟ ولا حاجة إلى الحمل على المجاز . وأما ما قيل : إنه - وإن صح من العبد - لا يصح - أو لا يحسن تعليقه بالرب - فوجهه غير ظاهر سوى ذكر لفظ - الابتلاء - ويجوز أن يكون ذلك في مقام الانس ، ومقام الخلّة غير خفي ﴿ فَأَتَمَّهُنَّ ﴾ الضمير المنصوب - للكلمات - لا غير . والمرفوع المستكن يحتمل أن يعود - لإبراهيم - وأن يعود - لربه - على كل من قرأتى - الرفع والنصب - فهناك أربعة احتمالات ﴿ الأول ﴾ عوده على (إبراهيم) منصوباً ، ومعنى (أتَمَّهُنَّ) حيثنذ أتى من على الوجه الاتم وأداهن

كإليق ﴿الثاني﴾ عوده على (ربه) مرفوعاً ، والمعنى حينئذ يسر له العمل بهن وقواه على - إتمامهن - أو أتم له أجورهن ، أو أدامهن سنة فيه وفي عقبه إلى يوم الدين ﴿الثالث﴾ عوده على (إبراهيم) مرفوعاً - والمعنى عليه - أتم إبراهيم الكلمات المدعوا بها بأن راعى شروط الاجابة فيها ، ولم يأت بعدها بما يضيعها ﴿الرابع﴾ عوده إلى (ربه) منصوباً - والمعنى عليه - فأعطى سبحانه (إبراهيم) جميع مادعاه . وأظهر الاحتمالات الأول والرابع . (إذ) التمدح غير ظاهر في الثاني - مع مافيه من حذف المضاف على أحد محتملاته - والاستعمال المألوف غير متبع في الثالث ، لأن الفعل الواقع في مقابلة الاختبار يجب أن يكون فعل المختبر اسم مفعول .

﴿قَالَ إِنِّي جَاعَلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ استئناف يبان إن أضمر ناصب (إذ) كأنه قيل : فإذا كان بعد ؟ فأجيب بذلك ، أو يبان - لا بتلى - بناء على رأى من جعل - الكلمات - عبارة عما ذكر أثره ، وبعضهم يجعل ذلك من بيان الكلبي بجزئى من جزئياته - وإذا نصبت (إذ) (بقال) كما ذهب إليه أبو حيان - : يكون المجموع جملة معطوفة على ما قبلها على الوجه الذى مر تفصيله ، وقيل : مستطردة أو معترضة ، ليقع قوله تعالى : (أم كنتم شهداء) إن جعل خطاباً لليهود وموقعه ، ويلائم قوله سبحانه : (وقالوا كونوا هوداً أو نصارى) و(جاعل) من - جعل - بمعنى صير المتعدى إلى مفعولين ، و(لناس) إمامة تعلق ب(جاعل) أى لاجلهم . وإما في موضع الحال لأنه نعمت نكرة تقدمت أى إماماً كائناً لهم - والامام - اسم للقدوة الذى يؤتم به . (ومنه) قيل لحيط البناء : إمام ، وهو مفرد على فعال . وجعله بعضهم اسم آلة لأن فعالاً من صيغة - كالأزار - واعتراض بأن - الامام - ما يؤتم به ، والأزار ما يؤثر به - فهما مفعولان - ومفعول الفعل ليس باآلة لأنها الواسطة بين الفاعل والمفعول في وصول أثره إليه ، ولو كان المفعول آلة لكان الفاعل كذلك - وليس فليس - ويكون جمع - أم - اسم فاعل من - أم يوم - كجائع وجياح . وقائم وقيام ، وهو بحسب المفهوم وإن كان شاملاً للنبي والخليفة وإمام الصلاة ، بل كل من يقتدى به فى شيء ولو باطلا كما يشير إليه قوله تعالى : (وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار) إلا أن المراد به ههنا النبي المقتدى به ، فإن من عداه لكونه مأموم النبي ليست إمامته كاممته ، وهذه الامامة إمامؤدة - وهو مقتضى تعريف الناس - وصيغة اسم الفاعل الدال على الاستمرار ولا يضر مجيء الأنبياء بعده لأنه لم يبعث نبي إلا وكان من ذريته ومأموراً باتباعه في الجملة لا في جميع الاحكام لعدم اتفاق الشرائع التى بعده فى الكل ، فتكون إمامته باقية بامامة أولاده التى هى أبعاضه على التناوب ، وإمامؤقة بناء على أن مانسخ - ولو بعضه - لا يقال له مؤبد ولا لكانت إمامة كل نبي مؤبد ولم يشع ذلك ، فالمراد من (الناس) حينئذ أمته الذين اتبعوه ، ولك أن تلتزم القول بتأييد إمامة كل نبي - ولكن فى عقائد التوحيد - وهى لم تنسخ بل لا تنسخ أصلاً كما يشير إليه قوله تعالى : (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) وعدم الشروع غير مسلم ، ولئن سلم لا يضر ، والامتان على إبراهيم عليه السلام بذلك دون غير . خصوصية اقتضت ذلك لا تكاد تخفى فتدبر . ثم لا يخفى أن ظاهر الآية يشير إلى أن الابتلاء كان قبل النبوة لأنه تعالى جعل القيام بتلك الكلمات سبباً لجعله إماماً ، وقيل : إنه كان بعدها لأنه يقتضى سابقة الوحي ، وأجيب بأن مطلق الوحي لا يستلزم البعثة إلى الخلق وأنت تعلم أن ذبح الولد والهجرة والنار إن كانت من - الكلمات - يشكل الامر لأن هذه كانت بعد النبوة بلا شبهة ، وكذا الختان أيضاً بناء على ما روى أنه عليه الصلاة والسلام حين ختن نفسه كان عمره مائة وعشرين حينئذ يحتاج إلى أن يكون إتمام الكلمات - سبب الامامة باعتبار عمومها للناس واستجابة دعائه فى حق بعض ذريته ، ونقل الرازى عن القاضى أنه على هذا يكون المراد من قوله تعالى : (فأتمن) أنه سبحانه وتعالى علم من حاله أنه

يتمهن ويقوم بهن بعد النبوة فلا جرم أعطاه خلعة الإمامة والنبوة ولا يخفى أن الفاء يأبى عن الحمل على هذا المعنى.

(قَالَ) استئناف يابى والضمير لابراهيم عليه السلام ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ عطف على الكاف يقال سأكرمك فتقول وزيداً وجعله على معنى ماذا يكون (من ذريتي) بعيد. وذهب أبو حيان إلى أنه متعلق بمحذوف أى. اجعل من ذريتي. إماماً لأنه عليه السلام فهم من (إني جاعلك) الاختصاص به، واختاره بعضهم واعتراضوا على ما تقدم بأن الجار والمجرور لا يصلح مضافاً إليه فكيف يعطف عليه وبأن العطف على الضمير كيف يصح بدون إعادة الجار وبأنه كيف يكون المعطوف مقول قائل آخر، ودفع الأولان بأن الإضافة اللفظية في تقدير الانفصال (ومن ذريتي) في معنى بعض (ذريتي) فكأنه قال: وجاعل بعض (ذريتي) وهو صحيح على أن العطف على الضمير المجرور بدون إعادة الجار وإن أباه أكثر النحاة إلا أن المحققين من علماء العربية وأئمة الدين على جوازه حتى قال صاحب العباب: إنه وارد في القراءات السبعة المتواترة فمن رد ذلك فقد رد على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، ودفع (الثالث) بأنه من قبيل عطف التلقين فهو خبر في معنى الطلب وكان أصله واجعل بعض (ذريتي) كما قدره المعترض لكنه عدل عنه إلى المنزل لما فيه من البلاغة من حيث جعله من تمة كلام المتكلم كأنه مستحق مثل المعطوف عليه وجعل نفسه كالنائب عن المتكلم والعدول من صيغة الأمر للمبالغة في الثبوت ومراعات الأدب في التفادى عن صورة الأمر وفيه من الاختصار الواقع موقعه ما يروق كل ناظر؛ ونظير هذا العطف ما روى الشيخان عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: «اللهم ارحم المحلقين قالوا: والمقصرين يا رسول الله؟ قال: والمقصرين». وقد ذكر الأصوليون أن التلقين ورد بالواو وغيرهما من الحروف وأنه وقع في الاستثناء كما في الحديث «إن الله تعالى حرم شجر الحرم قالوا إلا الأذخر يا رسول الله» واعتراض أيضاً بأن العطف المذكور يستدعي أن تكون إمامة ذرية - عامة لجميع الناس عموم إمامته عليه السلام على ما قيل. وليس كذلك؛ وأجيب بأنه يكفي في العطف الاشتراك في أصل المعنى، وقيل: يكفي قبولها في حق نبينا عليه الصلاة والسلام - والذرية - نسل الرجل وأصلها الأولاد الصغار ثم عمت الكبار والصغار الواحد وغيره، وقيل: إنها تشمل الآباء لقوله تعالى: (إنا حملنا ذريتهم في الفلك المشحون) يعنى نوحاً وأبناءه والصحيح خلافه، وفيها ثلاث لغات - ضم النال وفتحها وكسرها - وبها قرئ وهي إما فعولة من ذروت أو ذريت والأصل ذرووة أو ذروية فاجتمع في الأول واو وان زائدة وأصلية فقلبت الأصلية ياء فصارت كالثانية فاجتمعت ياء وواو وسبقت إحداهما بالسكون فقلبت الواو ياء وأدغمت الياء في الياء فصارت ذرية أو فعلية منهما والأصل في الأولى - ذريوية - فقلبت الواو ياء لما سبق فصارت - ذرية - كالثانية فأدغمت الياء في مثالها فصارت ذرية، أو فعلية من الذرة بمعنى الخلق والأصل ذرية فقلبت الهمزة ياء وأدغمت، أو فعيلة من الذر بمعنى التفريق والأصل ذرية قلبت الراء الأخيرة ياء هرباً من ثقل التكرير كما قالوا في تفلننت تظنيت، وفي تقضضت تقضيت، أو فعولة منه والأصل ذرووة فقلبت الراء الأخيرة ياء لجاء الإدغام، أو فعلية منه على صيغة النسبة قالوا: وهو الاظهر لكثرة مجيئها كرية ودرية وعدم احتياجها إلى الاعلال وإنما ضمت ذاله لأن الابنية قد تغير في النسبة خاصة كما قالوا في النسبة إلى الدهر: دهري.

(قَالَ) استئناف يابى أيضاً، والضمير لله عز اسمه ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ١٢٤﴾ إجابة لما

راعى الأدب في طلبه من جعل بعض ذريته نبياً كما جعل مع تعيين جنس البعض الذى أبهم في دعائه عليه السلام بأبلغ وجه وأكده حيث نفى الحكم عن أحد الضدين مع الاشعار إلى دليل نفيه عنه ليكون دليلاً على الثبوت للآخر فالتبادر من العهد الامامة، وليست هي هنا إلا النبوة، وعبر عنها (به) للإشارة إلى أنها أمانة الله تعالى وعهده الذى لا يقوم به إلا من شاء الله تعالى من عباده، وآثر النيل على الجعل إيماء إلى أن إمامة الانبياء من ذريته عليهم السلام ليست بجعل مستقل بل هي حاصلة في ضمن إمامته تنال كلا منهم في وقته المقدر له، ولا يعود من ذلك نقص في رتبة نبوة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم لأنه جار مجرى التغليب على أن مثل ذلك لو كان يحط من قدرها لما خوطب صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله تعالى: (أن اتبع ملة إبراهيم) والمتبادر من -الظلم- الكفر لأنه الفرد الكامل من أفراده، ويؤيده قوله تعالى: (والكافرون هم الظالمون) فليس في الآية دلالة على عصمة الانبياء عليهم السلام من الكبائر قبل البعثة ولا على أن الفاسق لا يصلح للخلافة، نعم فيها قطع إطاع الكفرة الذين كانوا يتمنون النبوة، وسد أبواب آملهم الفارغة عن نيلها، واستدل بها بعض الشيعة على نفى إمامة الصديق وصاحبيه رضى الله تعالى عنهم حيث أنهم عاشوا مدة مديدة على الشرك (إن الشرك نظيم عظيم) والظالم بنص الآية لا تناله الامامة، وأجيب بأن غاية ما يلزم أن الظالم في حال الظلم لا تناله، والامامة إنما نالهم رضى الله تعالى عنهم في وقت كمال إيمانهم وغاية عدالتهم، واعترض بأن (من) تبعية فسؤال إبراهيم عليه السلام الامامة إما للبعض العادل من ذريته مدة عمره أو الظالم حال الامامة سواء كان عادلاً في باق العمر أم لا، أو العادل في البعض الظالم في البعض الآخر أو الأعم، فعلى الأول يلزم عدم مطابقة الجواب، وعلى الثاني جهل الخليل، وحاشاه وعلى الثالث المطلوب وحياء، وعلى الرابع إما المطلوب أو الفساد وأنت خير بأن مبنى الاستدلال حمل العهد على الأعم من النبوة والامامة التي يدعونها - ودون إثباته خرط القتاد - وتصريح البعض كالخصاص لا يبنى عليه إلزام الكل، وعلى تقدير التنزل يجاب بأننا نختار أن سؤال الامامة بالمعنى الأعم للبعض المبهم من غير إحضار الانصاف بالعدالة والظلم حال السؤال، والآية إجابة لدعائه مع زيادة على ما أشرنا إليه، وكذا إذا اختير الشق الاول بل الزيادة عليه زيادة، ويمكن الجواب باختيار الشق الثالث أيضاً بأن نقول: هو على قسمين، أحدهما من يكون ظالماً قبل الامامة ومتصفاً بالعدالة وقتها اتصافاً مطلقاً بأن صار نائباً من المظالم السابقة فيكون حال الامامة متصفاً بالعدالة المطلقة، والثاني من يكون ظالماً قبل الامامة ومحترزاً عن الظلم حالها لكن غير متصف بالعدالة المطلقة لعدم التوبة، ويجوز أن يكون السؤال شاملاً لهذا القسم ولا بأس به إذ أمن الرعية من الفساد الذى هو المطلوب يحصل به، فالجواب بنفى حصول الامامة لهذا القسم والشيخان. وعثمان رضى الله تعالى عنهم ليسوا منه بل هم في أعلى مراتب القسم الاول متصفون بالتوبة الصادقة، والعدالة المطلقة، والايمان الراسخ، والامام لا بد أن يكون وقت الامامة كذلك، ومن كفر أو ظلم ثم تاب وأصلح لا يصح أن يطلق عليه أنه كافر أو ظالم في لغة وعرف وشرع إذ قد تقرر في الأصول أن المشتق فيما قام به المبدأ في الحال حقيقة، وفي غيره مجاز، ولا يكون المجاز أيضاً مطرداً بل حيث يكون متعارفاً وإلا لجاز صبي لشيخ ونائم لمستيقظ. وغنى لفقر. وجائع لشبعان. وحي ميت وبالعكس، وأيضاً لو اطر ذلك يلزم من حلف لا يسلم على كافر فسلم على إنسان مؤمن في الحال إلا أنه كان كافراً قبل بسنين متطاولة أن يحنث ولا قاتل به. هذا ومن أصحابنا من جعل الآية دليلاً على عصمة الانبياء عن الكبائر قبل البعثة وأن الفاسق لا يصح للخلافة. ومبنى ذلك حمل العهد على الامامة وجعلها شاملة للنبوة والخلافة، وحمل الظالم على من ارتكب معصية مسقطاً للعدالة

بناء على أن الظلم خلاف العدل، ووجه الاستدلال حيثئذان الآية دلت على أن نيل الإمامة لا يجامع الظلم السابق فاذا تحقق النيل كما في الأنبياء علم عدم اتصافهم حال النيل بالظلم السابق وذلك إما بأن لا يصدر منهم ما يوجب ذلك أو بوزنه بعد حصوله بالتوبة ولا قائل بالثاني إذا لخلاف إنما هو في أن صدور الكبيرة هل يجوز قبل البعثة أم لا؟ فيتعين الثاني وهو العصمة، أو المراد بها ههنا عدم صدور الذنب لا الملكة وكذا إذا تحقق الاتصاف بالظلم كما في الفاسق علم عدم حصول الإمامة بعد مادام اتصافه بذلك واستفادة عدم صلاحية الفاسق للإمامة على ما قررنا من منطوق الآية وجعلها من دلالة النص أو القياس المحجوج إلى القول بالمساواة ولا أقل، أو التزام جامع وهما مناط العيوق إنما يدعو إليه حمل الإمامة على النبوة، وقد علمت أن المبني الحمل على الاعم وكان الظاهر أن الظلم الطارئ والفسق العارض يمنع عن الإمامة بقاء كما منع عنها ابتداء لأن المناقاة بين الوصفين متحققة في كل آن - وبه قال بعض السلف - إلا أن الجمهور على خلافه مدعين أن المناقاة في الابتداء لا تقتضي المناقاة في البقاء لأن الدفع أسهل من الرفع، واستشهدوا له بأنه لو قال لامرأة بمجولة النسب يولد مثلاً لمثله هذه بنتي لم يجوز له نكاحها ولو قال لزوجته الموصوفة بذلك لم يرتفع النكاح لكن إن أصر عليه يفرق القاضي بينهما وهذا الذي قالوه إنما يسلم فيما إذا لم يصل الظلم إلى حد الكفر أما إذا وصل إليه فإنه ينافي الإمامة بقاء أيضاً بلا ريب وينعزل به الخليفة قطعاً، ومن الناس من استدل بالآية على أن الظالم إذا عوهد لم يلزم الوفاء بعهده وأيد ذلك بما روى عن الحسن أنه قال: إن الله تعالى لم يجعل للظالم عهداً وهو كما ترى، وقرأ أبو الرجاء وقتادة والأعمش - الظالمون - بالرفع على أن (عهدي) مفعول مقدم على الفاعل اهتماماً ورعاية للفواصل ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ﴾ عطف على (وإذ ابتلى) (والبيت) من الأعلام الغالبة للكعبة كالنجم للثريا ﴿مَثَابَةً لِّلنَّاسِ﴾ أي مجمعا لهم قاله الخليل وقتادة - أو معاذاً وملجأ - قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، أو مرجعاً يشوب إليه أعيان الزوار أو أمثالهم - قاله مجاهد - وجبير - أو مرجعاً يحق أن يرجع ويجابأ إليه - قاله بعض المحققين - أو موضع ثواب يثابون بحججه واعتباره - قاله عطاء - وحكاها الماوردي عن بعض أهل اللغة والتاء فيه وترك لغتان كما في مقام ومقامة وهي لتأنيث البعثة - وهو قول الفراء - والزجاج - وقال الأخفش: إن - التاء فيه للمبالغة كما في نسابة وعلامة، وأصله مشوبة على وزن مفعلة مصدر ميمى، أو ظرف مكان، واللام في للناس للجنس وهو الظاهر وجوز حمله على العهد أو الاستغراق العرفي، وقرأ الأعمش وطلحة مشابات على الجمع لأنه مثابة كل واحد من الناس لا يختص به أحد منهم (سواء العا كف فيه والباد) فهو وإن كان واحداً بالذات إلا أنه متعدد باعتبار الإضافات، وقيل: إن الجمع بتنزيل تعدد الرجوع منزلة تعدد المحل أو باعتبار أن كل جزء منه مثابة، واختار بعضهم ذلك زعماً منه أن الأول يقتضي أن يصح التعبير عن غلام جماعة بالمملوكين ولم يعرف، وفيه أنه قياس مع الفارق إذ له إضافة المملوكية إلى ظلمهم لا إلى كل واحد منهم ﴿وَأَمَّا﴾ عطف على (مثابة) وهو مصدر وصف به للمبالغة، والمراد موضع أمن إما السكينة من الخطف، أو لحجابه من العذاب حيث إن الحج يزيل ويمحو ما قبله غير حقوق العباد والحقوق المالية كالكفارة على الصحيح، أو للجاني الملتجئ إليه من القتل - وهو مذهب الإمام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه - إذ عنده لا يستوفي قصاص النفس في الحرم لكن يضيق على الجاني ولا يكلم ولا يطعم ولا يعامل حتى يخرج فيقتل، وعند الشافعي رضي الله تعالى عنه من وجب عليه الحد والتجأ إليه بأمر الإمام بالتضييق عليه بما يؤدي إلى خروجه فاذا خرج أقيم عليه الحد في الحل فإن لم يخرج جاز قتله فيه ■

وعند الامام أحمد رضي الله تعالى عنه لا يستوفي من المتجني قصاص مطلقاً ولو قصاص الاطراف حتى يخرج ومن الناس من جعل - أمنا - مفعولاً ثانياً لمخذوف على معنى الأمر - وأجعلوه أمنا - كما جعلناه - ثابتة وهو بعيد عن ظاهر النظم ، ولم يذكر للناس هنا كما ذكر من قبل اكتفاء به أو إشارة إلى العموم أي أنه آمن لكل شيء كائناً ما كان حتى الطير والوحش إلا الخمس الفواسق فانها خصت من ذلك على لسان رسول الله ﷺ ويدخل فيه آمن الناس دخولا أولياً ﴿ وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى ﴾ عطف على جعلنا أو حال من فاعله على إرادة القول أي وقلنا أو قاتلين لهم اتخذوا والمأمور به الناس كما هو الظاهر أو إبراهيم عليه السلام وأولاده كما قيل ، أو عطف على اذكر المقدر عاملاً (إذ) ، أو معطوف على مضمرة تقديره ثوبوا اليه (واتخذوا) وهو معترض باعتبار نيابته عن ذلك بين جعلنا وعهدنا ولم يعتبر الاعتراض من دون عطف مع أنه لا يحتاج اليه ليكون الارتباط مع الجملة السابقة أظهر ، والخطاب على هذين الوجهين لآمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وهو صلى الله تعالى عليه وسلم رأس المخاطبين. (من) إما للتبعية أو بمعنى - في - أوزائدة - على مذهب الاختفش - والظاهر الأول، وقال القفال: هي مثل اتخذت من فلان صديقاً وأعطاني الله تعالى من فلان أخاً صالحاً دخلت لبيان المتخذ الموهوب وتمييزه، و- المقام - مفعول من القيام يراد به المكان أي مكان قيامه وهو الحجر الذي ارتفع عليه إبراهيم عليه السلام حين ضعف من رفع الحجارة التي كان ولده إسماعيل يناوله إياها في بناء البيت، وفيه أثر قدميه قاله ابن عباس . وجابر . وقتادة وغيرهم، وأخرجه البخاري - وهو قول جمهور المفسرين - وروى عن الحسن أنه الحجر الذي وضعت زوجته إسماعيل عليه السلام تحت إحدى رجله وهو راكب فغسلت أحد شقي رأسه ثم رفعت من تحتها وقد غاصت فيه ووضعت تحت رجله الأخرى فغسلت شقه الأخرى وغاصت رجله الأخرى فيه أيضاً، أو الموضع الذي كان فيه الحجر حين قام عليه ودعا الناس إلى الحج ورفع بناء البيت ، وهو موضعه اليوم - فالمقام - في أحد المعنيين حقيقة لغوية وفي الآخر مجاز متعارف ويجوز حمل اللفظ على كل منهما - كذا قالوا - إلا أنه استشكل تعيين الموضع بما هو الموضع اليوم لما في فتح الباري من أنه كان المقام أي الحجر من عهد إبراهيم عليه السلام لزيق البيت إلى أن أخره عمر رضي الله تعالى عنه إلى المكان الذي هو فيه الآن أخرجه عبد الرزاق بسند قوى، وأخرج ابن مردويه بسند ضعيف عن مجاهد أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هو الذي حوله ، فان هذا يدل على تغير الموضعين سواء كان المحول رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أو عمر رضي الله تعالى عنه ، وأيضاً كيف يمكن رفع البناء حين القيام عليه حال كونه في موضعه اليوم؟ أو هو بعيد من الحجر الأسود بسبعة وعشرين ذراعاً، وأيضاً المشهور أن دعوة الناس إلى الحج كانت فوق أبي قبيس فانه صعد بعد الفراغ من عمارة البيت ونادى أيها الناس حجوا بيت ربكم فان لم يكن الحجر معه حينئذ أشكل القول بأنه قام عليه ودعا وإن كان معه وكان الوقوف عليه فوق الجبل - كما يشير اليه كلام روضة الاحباب، وبه يحصل الجمع - أشكل التعيين بما هو اليوم وغاية التوجيه أن يقال لاشك أنه عليه السلام كان يحول الحجر حين البناء من موضع إلى موضع ويقوم عليه فلم يكن له موضع معين ، وكذا حين الدعوة لم يكن عند البيت بل فوق أبي قبيس فلا بد من صرف عباراتهم عن ظاهرها بأن يقال الموضع الذي كان ذلك الحجر في أثناء زمان قيامه عليه واشتغاله بالدعوة، أو رفع البناء لاحالة القيام عليه ، ووقع في بعض الكتب أن هذا المقام الذي فيه الحجر الآن كان بيت إبراهيم عليه السلام ، وكان ينقل هذا الحجر بعد الفراغ من العمل إليه، وأن الحجر

بعد إبراهيم كان موضوعاً في جوف الكعبة ، ولعل هذا هو الوجه في تخصيص هذا الموضع بالتحويل ، وما وقع في الفتح من أنه كان المقام من عهد إبراهيم لزيق البيت معناه بعد إتمام العمارة فلا ينافي أن يكون في أثنائها في الموضع الذي فيه اليوم- كذا ذكره بعض المحققين فليفهم- وسبب النزول ما أخرجه أبو نعيم من حديث ابن عمر «أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أخذ بيد عمر رضي الله تعالى عنه فقال : يا عمر هذا مقام إبراهيم فقال عمر: أفلا تتخذ مصلى فقال : لم أؤمر بذلك فلم تغب الشمس حتى نزلت هذه الآية» والأمر فيها للاستحباب إذ المتبادر من- المصلى- موضع الصلاة مطلقاً ، وقيل: المراد به الأمر بركعتي الطواف لما أخرجه مسلم عن جابر «أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لما فرغ من طوافه عمد إلى مقام إبراهيم فصلى خلفه ركعتين ، وقرأ الآية» فالأمر للوجوب على بعض الأقوال ، ولا يخفى ضعفه لأن فيه التقييد بصلاة مخصوصة من غير دليل ، وقراءته عليه الصلاة والسلام الآية حين أداء الركعتين لا يقتضي تخصيصه بهما ، وذهب النخعي ومجاهد إلى أن المراد من مقام إبراهيم الحرم كله، وابن عباس وعطاء إلى أنه مواقف الحج كلها، والشعبي إلى أنه عرفة ومزدلفة والجبار - ومعنى- اتخاذها مصلى- أن يدعى فيها ويتقرب إلى الله تعالى عندها ، والذي عليه الجمهور، هو ما قدمناه أولاً، وهو الموافق لظاهر اللفظ ولعرف الناس اليوم وظواهر الأخبار تؤيده، وقرأ نافع وابن عامر (واتخذوا) بفتح الحاء على أنه فعل ماض ، وهو حينئذ معطوف على (جعلنا) أي- واتخذ الناس- من مكان إبراهيم الذي عرف به وأسكن ذريته عنده- وهو الكعبة قبله يصلون إليها، فالمقام مجاز عن ذلك المحل وكذا- المصلى- بمعنى القبلة مجاز عن المحل الذي يتوجه إليه في الصلاة بعلاقة القرب والمجاورة ﴿وَعَهَدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ﴾ أي وصينا. أرأمرنا أو أوحينا. أو قلنا، والذي عليه المحققون أن العهد إذا تعدى (إلى) يكون بمعنى التوصية، ويتجاوز به عن الأمر، وإسماعيل علم أعجمي قيل: معناه بالعربية مطيع الله، وحكى أن إبراهيم عليه السلام كان يدعو أن يرزقه الله تعالى ولداً ، ويقول:- اسمع إيل- أي استجب دعائي يا الله فلما رزقه الله تعالى ذلك سماه بتلك الجملة، وأراه في غاية البعد وللعرب فيه لغتان اللام والنون ﴿أَنْ طَهَّرَا يَدَيَّ﴾ أي بأن (طهرا) على أن (أن) مصدرية وصلت بفعل الأمرين أو اللوصى المأمور به، وسيدويه وأبو علي جوزا كون صلة الحروف المصدرية أمراً أو نهياً والجمهور منعوا ذلك مستدلين بأنه إذا سبك منه مصدر فات معنى الأمر، وبأنه يجب في الموصول الاسمى كون صلتة خبرية، والموصول الحرفي مثله، وقدروا هنا- قلنا- ليكون مدخول الحرف المصدرى خبراً ، ويرد عليهم أولاً أن كونه مع الفعل بتأويل المصدر لا يستدعي اتحاد معناه ضرورة عدم دلالة المصدر على الزمان مع دلالة الفعل عليه، وثانياً أن وجوب كون الصلة خبرية في الموصول الاسمى إنما هو للتوصل إلى وصف المعارف بالجل وهي لا توصف بها إلا إذا كانت خبرية، وأما الموصول الحرفي فليس كذلك ، وثالثاً أن تقدير- قلنا- يفضي إلى أن يكون المأمور به القول ، وليس كذلك، وجوز أن تكون (أن) هذه مفسرة لتقدم ما يتضمن معنى القول دون حروفه ، وهو العهد، ويحتاج حينئذ إلى تقدير المفعول إذ يشترط مع تقدم ما ذكر كون مدخولها مفسراً للمفعول مقدر أو ملفوظ أي قلنا لهما شيئاً هو (أن طهرا) والمراد من التطهير التنظيف من كل ما لا يليق فيدخل فيه الأوثان والانبجاس وجميع الخبائث وما يمنع منه شرعاً كالحائض، وخص مجاهد وابن عطاء ومقاتل وابن جبير التطهير بإزالة الأوثان، وذكروا أن البيت كان عامراً على عهد نوح عليه السلام وأنه كان فيه أصنام على أشكال صالحهم ، وأنه طال

العهد فعبدت من دون الله تعالى فأمر الله تعالى بتطهيره منها، وقيل: المراد بخبراه ونظفاه وخلقه وأرفعاه الفريث والدم الذي كان يطرح فيه، وقيل: إخلاصه لمن ذكر بحيث لا يغشاه غيرهم فالتطهير عبارة عن لازمه، ونقل عن السدي أن المراد به البناء والتأسيس على الطهارة والتوحيد وهو بعيد، وتوجيه الأمر هنا إلى إبراهيم وإسماعيل لا ينافي ما في سورة الحج من تخصيصه بإبراهيم عليه السلام فإن ذلك واقع قبل بناء البيت كما يفصح عنه قوله تعالى: (وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت) وكان إسماعيل حينئذ بمنزل من مثابة الخطاب، وظاهر أن هذا بعد بلوغه مبلغ الأمر وأنه، وتام البناء بمباشرة كما ينبغي عنه إرادته إثر حكاية جعله (مثابة) وإضافة البيت إلى ضمير الجلالة للتحريف (كساقية الله) لأنه كان له تعالى عن ذلك علواً كبيراً ﴿لَطَّافِينَ﴾ أي لاجلهم فاللام تعليلية وإن فسر التطهير بلازمه كانت صلة له، و-الطائف- اسم فاعل من طاف به إذا دار حوله، والظاهر أن المراد كل من يطوف من حاضر أو باد-واليه ذهب عطاء وغيره- وقال ابن جبير: المراد الغرباء الوافدون مكة حجاجاً وزواراً ■

﴿وَالْعَاكِفِينَ﴾ وهم أهل البلد الحرام المقيمون عند ابن جبير، وقال عطاء: هم الجالسون من غير طواف من بلدي وغريب، وقال مجاهد: المجاورون له من الغرباء، وقيل: هم المعتكفون فيه ﴿وَالرُّكَّعَ السُّجُودَ﴾ ١٢٠ وهم المصلون جمع راعى وساجد، وخص الركوع والسجود بالذكر من جميع أحوال المصلي لأنهما أقرب أحواله إليه تعالى وهما الركنان الأعظمان وكثيراً ما يكتفى عن الصلاة بهما ولذا ترك العطف بينهما ولم يعبر بالمصلين مع اختصاره إذاناً بأن المعتبر صلاة ذات ركوع وسجود لا صلاة اليهود. وقدم الركوع لتقدمه في الزمان وجمعا جمع تكسير لتغير هيئة المفرد مع مقابلتهما ما قبلهما من جمعي السلامة وفي ذلك تنويع في الفصاحة، وخالف بين وزني تكسيرهما للتنويع مع المخالفة في الهياك وكان آخرهما على فعول لأجل كونه فاصلة والفواصل قبل وبعد آخرها حرف قبله حرف مدولين ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا﴾ الإشارة إلى الوادي المذكور بقوله تعالى: (ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم) أي اجعل هذا المكان القفر بلداً الخ فالمدعو به البلدية مع الأمن، وهذا بخلاف ما في سورة إبراهيم (رب اجعل هذا البلد آمناً) ولعل السؤال متكرر، وما في تلك السورة كان بعد، والأمن المستول فيها إما هو الأول وأعاد سؤاله دون البلدية رغبة في استمراره لأنه المقصد الأصلي، أو لأن المعتاد في البلدية الاستمرار بعد التحقق بخلافه، وإما غيره بأن يكون المستول أولاً مجرد الأمن المصحح للسكنى، وثانياً الأمن المعهود، ولك أن تجعل (هذا البلد) في تلك السورة إشارة إلى أمر مقدر في الذهن كما يدل عليه (رب إني أسكنت) الخ فتطابق الدعوتان حينئذ: وإن جعلت الإشارة هنا إلى البلد تكون الدعوة بعد صيرورته بلداً والمطلوب كونه آمناً على طبق ما في السورة من غير تكلف إلا أنه يفيد المبالغة أي بلداً كاملاً في الأمن كأنه قيل اجعله بلداً معلوم الاتصاف بالأمن مشهوراً به كقولك كان هذا اليوم يوماً حاراً، والوصف بآمن إما على معنى النسب أي ذا أمن على حد ما قيل: (في عيشة راضية) وإما على الاتساع والاسناد المجازي، والأصل آمناً أهله فأسند (ما) للحال لا لاجل لأن الأمن والخوف من صفات ذوى الإدراك، وهل الدعاء بأن يجعله آمناً من الجبابرة والمتغلبين، أو من أن يعود حرمة حالاً، أو من أن يخلو من أهله. أو من الخسف والقذف، أو من القحط والجذب، أو من دخول الدجال، أو من دخول أصحاب القيل؟ أقوال، والواقع ير دبعضها فإن الجبابرة دخلته وقتلوا فيه- كعمرو بن لحي الجرهمي، والحجاج الثقفي. والقرامطة. وغيرهم- وكون البعض لم يدخله للتخريب بل كان

غرضه شيئاً آخر لا يجدى نفعاً كالقول بأنه ما آذى أهله جبار إلا قصمه الله تعالى في المثل
 * إذا مت عطشاناً فلا نزل القطر * و كان النداء بلفظ الرب مضافاً لما في ذلك من التلطف بالسؤال والنداء
 بالوصف الدال على قبول السائل ، وإجابة ضارعه ، وقد أشرنا من قبل إلى ما ينفعك هنا فتذكر *

﴿ وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ ﴾ أى من أنواعها بأن تجعل قريباً منه قرى يحصل فيها ذلك أو تجيء إليه
 من الاقطار الشاسعة - وقد حصل كلاهما - حتى أنه يجتمع فيه الفواكه الربيعية . والصيفية . والخريفية في يوم واحد
 روى أن الله سبحانه لما دعا إبراهيم أمر جبريل فاقتلع بقعة من فلسطين ، وقيل : من الاردن وطاف بها حول البيت
 سبعاً فوضعها حيث وضعها رزقا للحرم وهى الأرض المعروفة اليوم بالطائف وسميت به لذلك الطواف ، وهذا
 على تقدير صحته غير بعيد عن قدرة الملك القادر جل جلاله ، وإن أبيت إبقائه على ظاهره فباب التأويل واسع ،
 وجمع القلة إظهاراً للقناعة ، وقد أشرنا إلى أنه كثيراً ما يقوم مقام جمع الكثرة ، و (من) للتبعية ، وقيل : لبيان الجنس
 ﴿ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ بدل من (أهله) بدل البعض وهو مخصص لما دل عليه المبدل منه واقتصر

في متعلق الإيمان بذكر المبدأ والمعاد لتضمن الإيمان بهما الإيمان بجميع ما يجب الايمان به ﴿ قَالَ ﴾ أى الله تعالى
 ﴿ وَمَنْ كَفَرَ ﴾ عطف على (من آمن) أى - وارزق من كفر أيضاً - فالطلب بمعنى الخبر على عكس
 (من ذريتي) وفائدة العدول لتعليم تعميم دعاء الرزق وأن لا يحجر في طلب اللطف وكأن إبراهيم عليه
 السلام قاس الرزق على الامامة فنبه سبحانه على أن الرزق رحمة دنيوية لا تخص المؤمن بخلاف الامامة أو أنه
 عليه السلام لما سمع (لا ينال) الخ احترز من الدعاء لمن ليس مرضيا عنده تعالى فأرشده إلى كرمه الشامل ، وبما
 ذكرنا اندفع ما في البحر من أن هذا العطف لا يصح لأنه يقتضى التشريك في العامل فيصير قال إبراهيم : (وارزق)
 فينافيه « بعد ، ولك أن تجعل العطف على محذوف أى - أرزق من آمن ومن كفر - بلفظ الخبر ومن لا يقول بالعطف
 التلقينى يوجب ذلك ويجوز أن تكون (من) مبتدأ شرطية أو موصولة وقوله تعالى : ﴿ فَأَمْتَعَهُ قَلِيلًا ﴾ على
 الأول معطوف على (كفر) وعلى (الثانى) خبر للمبتدأ - والفاء - لتضمن المبتدأ معنى الشرط ولا حاجة إلى تقدير
 - أنا - لأن ابن الحاجب نص على أن المضارع فى الجزاء يصح اقترانه بالفاء إلا أن يكون استحساناً ، وإلى عدم
 التقدير ذهب المبرد ، ومذهب سيبويه وجوب التقدير وأيد بأن المضارع صالح للجزاء بنفسه فلو لا أنه خبر
 مبتدأ لم يدخل عليه الفاء ، ثم الكفر وإن لم يكن سبباً للتمتع المطاق لكنه يصلح سبباً لتقليله وكونه موصولاً
 بعذاب النار - وقليلاً - صفة لمحذوف أى متاعاً أو زماناً (قليلاً) وقرأ ابن عامر (فأمتعته) مخففاً على الخبر ، وكذا
 قرأ يحيى بن وثاب إلا أنه كسر الهمزة ، وقرأ أبى - فتمتته - بالنون ، وابن عباس . ومجاهد (فأمتعته) على صيغة الأمر ،
 وعلى هذه القراءة يتعين أن يكون الضمير فى (قال) عائداً إلى إبراهيم . وحسن إعادة (قال) طول الكلام وأنه انتقل
 من الدعاء لقوم إلى الدعاء على آخرين فكأنه أخذ فى كلام آخر وكونه عائداً إليه تعالى - أى قال الله : (فأمتعته)
 يا قادر يارزق خطاباً لنفسه على طريق التجريد - بعيد جداً لا ينبغي أن يلتفت إليه ■

﴿ ثُمَّ اضْطَرَّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ ﴾ الاضطرار ضد الاختيار وهو حقيقة فى كون الفعل صادراً من الشخص من
 غير تعلق إرادته به كمن ألقى من السطح مثلاً مجاز فى كون الفعل باختياره لكن بحيث لا يملك الامتناع عنه بأن
 ع. ض له عارض بنفسه على اختياره كمن أكل الميتة حال المحضرة وبكلاً المعنيين قال بعض ، ويؤيد الاول قوله تعالى :

(يوم يدعون إلى نار جهنم دعا) و (يسحبون في النار على وجوههم) و (يؤخذ بالنواصي والاقدام) ويؤيد الثاني قوله تعالى: (وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمراً حتى إذا جاؤوها فتحت أبوابها) (وإن منكم إلا واردة) الآية و (إنكم وما تعبديون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون) والتحقيق أن أحوال الكفار يوم القيامة عند إدخالهم النار شتى وبذلك يحصل الجمع بين الآيات وإن الاضطراب مجاز عن كون العذاب واقعا به وقوعا محققا حتى كأنه مربوط به، قيل: إن هذا الاضطراب في الدنيا هو مجاز أيضا كأنه شبه حال الكافر الذي أدركه الله تعالى عليه النعمة التي استدناه بها قليلا إلى ما يهلكه بحال من لا يملك الامتناع مما اضطر إليه فاستعمل في المشبه ما استعمل في المشبه به وهو كلام حسن لولا أنه يستدعي ظاهراً حمل (ثم) على التراخي الرتبى وهو خلاف الظاهر، وقرأ ابن عامر - اضطره - بكسر الهمزة، ويزيد بن أبي حبيب - اضطره - بضم الطاء وأنى - اضطره - بالنون، وابن عباس. ومجاهد على صيغة الأمر، وابن محيصن - أطره - بادغام الضاد في الطاء خبراً - قال الزمخشري - وهي لغة مرذولة لأن حروف ضم شفر يدغم فيها ما يجاورها دون العكس، وفيه أن هذه الحروف ادغمت في غيرها فأدغم أبو عمرو والراء في اللام في (نغفر لكم) والضاد في الشين في - لبعض شأنهم - والشين في السين في (الرش سيلا) والكسائي الفاء في الباء في (نخسف بهم) ونقل سيدييه عن العرب أنهم قالوا - مضطجع ومطجع - إلا أن عدم الادغام أكثر، وأصل اضطر على هذا على ما قيل: اضطر فأبدلت التاء طاءً، ثم وقع الادغام ﴿وَبُئْسَ الْمَصِيرُ ١٢٦﴾ المخصوص بالذم محذوف لفهم المعنى أى - وبئس المصير النار - إن كان المصير اسم مكان وإن كان مصدرأعلى من أجاز ذلك فالتقدير وبئست الصيرورة صيرورته إلى العذاب ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ﴾ عطف على (وإذ قال إبراهيم) وإذ للمضى وأثر صيغة المضارع مع أن القصة ماضية استحضاراً لهذا الأمر ليقندى الناس به في إتيان الطاعات الشاقة مع الاتبال في قبولها وليعلموا عظمة البيت المبني فيعظموه ﴿الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ﴾ القواعد جمع قاعدة وهي الأساس كما قاله أبو عبيدة صفة صارت بالغلبة من قبيل الاسماء الجامدة بحيث لا يذكر لها موصوف ولا يقدر من القعود بمعنى الثبات، ولعله مجاز من المقابل للقيام، ومنه قعدك الله تعالى في الدعاء بمعنى أدامك الله تعالى وثبتك، ورفع القواعد على هذا المعنى مجاز عن البناء عليها إذ الظاهر من رفع الشيء جعله عالياً مرتفعاً، والأساس لا يرتفع بل يبقى بحاله لكن لما كانت هيأته قبل البناء عليه الانخفاض ولما بنى عليه انتقل إلى الحياة الارتفاع بمعنى أنه حصل له مع ما بنى عليه تلك الحياة صار البناء عليه سبباً للحصول كالرفع فاستعمل الرفع في البناء عليه واشتق من ذلك (يرفع) بمعنى يبنى عليها. وقيل: (القواعد) ساقات البناء وكل ساق قاعدة لما فوقه، فالمراد برفعها على هذا بناؤها نفسها، ووجه الجمع عليه ظاهر وعلى الأول لأنها مربعة ولكل حائط أساس، وضعف هذا القول بأن فيه صرف لفظ (القواعد) عن معناه المتبادر وليس هو كصرف الرفع في الأول، وقيل: الرفع بمعنى الرفعة والشرف، و (القواعد) بمعناه الحقيقي السابق فهو استعارة تمثيلية - وفيه بعد - إذ لا يظهر حينئذ فائدة لذكر (القواعد) . و (من) ابتدائية متعلقة ب (يرفع) أو حال من (القواعد) ولم يقل قواعد البيت لما في الإبهام والتبيين من الاعتناء الدال على التفخيم ما لا يخفى ■

﴿وَأَسْمِعْ﴾ عطف على (إبراهيم)، وفي تأخيرها عن المفعول المتأخر عنه رتبة إشارة إلى أن مدخلية في رفع البناء، والعمل دون مدخلية إبراهيم عليه السلام، وقد ورد أنه كان يناوله الحجارة، وقيل: كانا بينان في طرفين أو على التناوب، وأبعد بعضهم فزعم أن (إسماعيل) مبتدأ وخبره محذوف أى يقول: ربنا، وهذا ميل

إلى القول بأن إبراهيم عليه السلام هو المتفرد بالبناء ولا مدخلة لاسمعيل فيه أصلاً بناء على ما روى عن عليّ كرم الله تعالى وجهه أنه كان إذ ذاك طفلاً صغيراً ، والصحيح أن الأثر غير صحيح ، هذا وقد ذكر أهل الأخبار في ماهية هذا البيت وقدمه وحدوثه ، ومن أي شيء كان باباه ، وكل مرة حجه آدم ، ومن أي شيء بناه إبراهيم ، ومن ساعده على بنائه ، ومن أين أتى بالحجر الأسود ؟؟؟ أشياء لم يتضمنها القرآن العظيم ، ولا الحديث الصحيح ، وبعضها يناقض بعضاً ، وذلك على عاداتهم في نقل ما دب ودرج ، ومن مشهور ذلك أن الكعبة أنزلت من السماء في زمان آدم ، ولها بابان إلى المشرق والمغرب فخرج آدم من أرض الهند واستقبلته الملائكة أربعين فرسخاً فطاف بالبيت ودخله ثم رفعت في زمن طوفان نوح عليه السلام إلى السماء ثم أنزلت مرة أخرى في زمن إبراهيم فزارها . ورفع قواعدها وجعل بابيها باباً واحداً ثم تمخض أبو قيس فانشق عن الحجر الأسود ، وكان ياقوته بيضاء من يواقيت الجنة نزل بها جبريل فخبئت في زمان الطوفان إلى زمن إبراهيم فوضعه إبراهيم مكانه ثم أسود بملامسة النساء الحيض ، وهذا الخبر وأمثاله إن صح - عند أهل الله تعالى - إشارات ورموز (لمن ألقى السمع وهو شهيد) فنزلها في زمن آدم عليه السلام إشارة إلى ظهور عالم المبدأ والمعاد ومعرفة عالم النور وعالم الظلمة في زمانه دون عالم التوحيد ، وقصده زيارتها من أرض الهند إشارة إلى توجهه بالتكوين ، والاعتدال من عالم الطبيعة الجسمانية المظلمة إلى مقام القاب . واستقبال الملائكة إشارة إلى تعلق القوى النباتية والحيوانية بالبدن وظهور آثارها فيه قبل آثار القلب في الأربعين التي تكونت فيها بنيته وتحرمت طينته أو توجهه بالسير والسلوك من عالم النفس الظلمات إلى مقام القلب ، واستقبال الملائكة تلقى القوى النفسانية والبدنية إياه بقبول الآداب والأخلاق الجميلة ، والملكات الفاضلة ، والقرن والتنقل في المقامات قبل وصوله إلى مقام القلب ، وطوافه بالبيت إشارة إلى وصوله إلى مقام القلب وسلوكه فيه مع التلويح ، ودخوله إشارة إلى تمكنه واستقامته فيه . ورفع في زمن الطوفان إلى السماء إشارة إلى احتجاب الناس بغلبة الهوى وطوفان الجهل في زمن نوح عن مقام القلب ، وبقاؤه في السماء إشارة إلى البيت المعمور الذي هو قلب العالم ونزوله مرة أخرى في زمان إبراهيم إشارة إلى اهتداء الناس في زمانه إلى مقام القلب بهديته ، ورفع إبراهيم قواعد وجعله ذا باب واحد إشارة إلى ترقى القلب إلى مقام التوحيد إذ هو أول من أظهر التوحيد الذاتي المشار إليه بقوله تعالى حكاية عنه : (وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين) والحجر الأسود إشارة إلى الروح التي هي أمر الله عز شأنه ويمينه ، وموضع سره ، وتمخض أبي قيس وانشقاقه عنه إشارة إلى ظهوره بالرياضة وتحرك آلات البدن باستعمالها في التفكير والتعب في طلب ظهوره . ولهذا قيل : خبئت أي احتجبت بالبدن ، وأسوداده بملامسة الحيض إشارة إلى تكدره بغلبة القوى النفسانية على القلب ، واستيلائها عليه ، وتسويدها الوجه النوراني الذي يلي الروح منه . ولو ترك القطا ليلاً لنا ما . ﴿ ربنا تقبل منا ﴾ أي يقولان (ربنا) وبه قرأ أبي والجملة حال من فاعل (يرفع) وقيل : معطوفة على ما قبله بجعل القول متعلقاً لـ (إذ) والتقبل مجاز عن الاثابة والرضا لأن كل عمل يقبله الله تعالى فهو يثيب صاحبه ويرضاه منه ، وفي سؤال الثواب على العمل دليل على أن ترتبه عليه ليس واجباً ، وإلا لم يطلب ، وفي اختيار صيغة التفعّل اعتراف بالقصور لما فيه من الاشعار بالتكلف في القبول ، وإن كان التقبل والقبول بالنسبة إليه تعالى على السواء إذ لا يمكن تعقل التكلف في شأنه عز شأنه ، ويمكن أن يكون المراد من التقبل الرضا فقط دون الاثابة لأن غاية ما يقصده المخلصون من الخدم

لوقوع أفعالهم موضع القبول والرضا عند المخدوم ، وليس الثواب بما يخطر لهم ببال ، ولعل هذا هو الأنسب بحال الخليل وابنه إسماعيل عليهما السلام ﴿ إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ١٢٧ ﴾ تعليل لاستدعاء التقبل ، والمراد السميع لدعائنا ، والعليم بنياتنا ، وبذلك يصح الحصر المستفاد من تعريف المستندين ويفيد في السمعة والرياء في الدعاء والعمل الذي هو شرط القبول ، وتأكيده الجمل لاظهار كمال قوة يقينهما بمضمونها وتقديم صفة السمع ، وإن كان سؤال التقبل متأخراً عن العمل للمجاورة ولأنها ليست مثل العلم شمولاً *

﴿ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ ﴾ أى منقادين قائمين بشرائع الاسلام أو مخلصين موحدين لك - فمسلمين - إما من استسلم إذا انقاد أو من أسلم وجهه إذا أخلى نفسه أو قصده ولكل من المعنيين عرض عريض ، فالمراد طلب الزيادة فهما أو الثبات عليهما ، والأول أولى نظراً إلى منصبهما وإن كان الثانى أولى بالنظر إلى أنه أتم في إظهار الانقطاع اليه جل جلاله . وقرأ ابن عباس رضى الله تعالى عنه (مسلمين) بصيغة الجمع على أن المراد أنفسهما والموجود من أهلها كما جاز (١) وهذا أولى من جعل لفظ الجمع مراداً به التثنية ، وقد قيل به هنا ، ﴿ وَمَنْ ذُرِّيَّتَنَا ﴾ عطف على الضمير المنصوب في (اجعلنا) وهو في محل المفعول الأول و﴿ أُمَّةٌ مُسْلِمَةٌ لَكَ ﴾ في موضع المفعول الثانى معطوف على (مسلمين لك) ولو اعتبر حذف الجمل فلا بد أن يحمل على معنى التصيير لا اليجاد لأنه وإن صح من جهة المعنى إلا أن الأول لا يدل عليه وإنما خصا - الذرية - بالدعاء لأنهم أحق بالشفقة كما قال الله تعالى : (قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً) ولأنهم أولاد الانبياء وبصلاحهم صلاح كل الناس فكان الاهتمام بصلاحهم أكثر ، وخصا البعض لما علما من قوله سبحانه : (ومن ذريتهما محسن وظالم لنفسه) أو من قوله عز شأنه : (لا ينال عهدى الظالمين) باعتبار السياق إن في - ذريتهما - ظلمة وأن الحكمة الالهية تستدعى الانقسام إذ لولا ما دارت أفلاك الاسماء ولا كان ما كان من أملاك السماء - والمراد من الامة الجماعة أو الجيل ، وخصها بعضهم بأمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وحمل التنكير على التنويع ، واستدل على ذلك بقوله تعالى : (وايعث) الخ ولا يخفى أنه صرف للفظ عن ظاهره واستدلال بما لا يدل ، وجوز أبو البقاء أن يكون (أمة) المفعول الاول (ومن ذريتنا) حال لانه نعت نكرة تقدم عليها - ومسلمة - المفعول الثانى وكان الأصل - واجعل أمة من ذريتنا مسلمة لك - فالواو داخلية في الأصل على (أمة) وقد فصل بينهما بالجاء والمجرور ، و (من) عند بعضهم على هذا بيانية على حد (وعد الله الذين آمنوا منكم) ونظر فيه أبو حيان بأن أبا على وغيره منعوا أن يفصل بين حرف العطف والمعطوف بالظرف والفصل بالحال أبعد من الفصل بالظرف ، وجعلوا ما ورد من ذلك ضرورة وبأن كون (من) للتبيين بما ياباه الاصحاب ويتأولون ما فهم ذلك من ظاهره ، ولا يخفى أن المسألة خلافية وما ذكره مذهب البعض وهو لا يقوم حجة على البعض الآخر ﴿ وَأَرَأَيْتُمْ أَن تَقَادُوا : مَعَالِمُ الْحَجِّ ، وَقَالَ عطاء وجريج : مواضع الذبح . وقيل : أعمالنا التي نعملها إذا حججنا فللمسك بفتح السين والكسر شاذ إما مصدر أو مكان وأصل النسك بضم نين غاية العبادة وشاع في الحج لما فيه من الكلفة غالباً والبعد عن العادة ، و (أرنا) من رأى البصرية ولهمزة الأفعال تعدت إلى مفعولين أو من رأى القلبية بمعنى عرف لا علم ، ولا تعدت إلى ثلاثة ، وأنكر ابن الحاجب . وتبعه أبو حيان ثبوت رأى بمعنى عرف ، وذكره الزمخشري في المفصل ، والراغب

في مفرداته وهما من الثقات فلا عبرة بانكارهما ، وقرأ ابن مسعود - وأرهم مناسكهم - باعادة الضمير إلى الذرية ، وقرأ ابن كثير - ويعقوب - وأرنا - بسكون الراء وقد شبه فيه المنفصل بالمتصل فعومل معاملة (نخذ) في إسكانه للتخفيف ، وقد استعملته العرب كذلك ومنه قوله :

أرنا إداوة عبد الله نملؤها من مازمزم إن القوم قد ظمئوا

وقول الزمخشري : إن هذه القراءة قد استردت لأن الكسرة منقولة من الهمزة الساقطة دليل عليها فاسقاطها إجحاف مما لا ينبغي لأن القراءة من المتواترات ومثلها أيضاً موجود في كلام العرب العرباء ﴿ وَتُبْ عَلَيْنَا ﴾ أى وفقنا للتوبة أو قبلها منا والتوبة تختلف باختلاف الثائبين فتوبة سائر المسلمين الندم والعزم على عدم العود ورد المظالم إذا أمكن ، ونية الرد إذا لم يمكن . وتوبة الخواص الرجوع عن المكروهات من خواطر السوء ، والفتور في الأعمال . والأتيان بالعبادة على غير وجه الكمال ، وتوبة خواص الخواص لرفع الدرجات ، والترقي في المقامات ، فإن كان (إبراهيم وإسماعيل) عليهما السلام طلبا للتوبة لأنفسهما خاصة فالمراد بها ما هو من توبة القسم الأخير ، وإن كان الضمير شاملا لهما وللذرية فإن الدعاء بها منصرفاً لمن هو من أهلها بمن يصح صدور الذنب المحل بمرتبة النبوة منه ، وإن قيل : إن الطلب للذرية فقط وارتكب التجوز في النسبة لإجراء الولد مجرى النفس بعلاقة البعضية ليكون أقرب إلى الإجابة ، أو في الطرف حيث عبر عن الفرع باسم الأصل ، أو قيل : بحذف المضاف - أى على عصاتنا - زال الاشكال كما إذا قلنا : إن ذلك عما فرط منهما من الصغائر سهواً . والقول بأنهما لم يقصدا الطلب حقيقة . وإنما ذكرنا ذلك للتشريع وتعليم الناس إن تلك المواضع مواضع التنصل ، وطلب التوبة من الذنوب بعيد جداً ، وجعل الطلب للتثبيت لا أراه هنا يجدى نفعاً - كما لا يخفى - وقرأ عبدالله (وتب عليهم) بضمير جمع الغيبة أيضاً ﴿ إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ١٢٨ ﴾ تعليل للدعاء ومزيد استدعاء للإجابة . وتقديم التوبة للمجاورة ، وتأخير الرحمة لعمومها ولكونها أنسب بالفواصل ■

﴿ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ ﴾ أى ارسل في الأمة المسلمة - وقيل : في - الذرية - وعود الضمير إلى أهل مكة بعيد ﴿ رَسُولًا مِنْهُمْ ﴾ أى من أنفسهم ، ووصفه بذلك ليكون أشفق عليهم . ويكونوا أعز به وأشرف ، وأقرب للإجابة . لأنهم يعرفون منشأه وصدقه وأمانته ، ولم يبعث من ذرية طيها سوى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم . وجميع أنبياء بني إسرائيل من ذرية إبراهيم عليه الصلاة والسلام - لامن ذريتهما - فهو المحاب به دعوتهما ، كما روى الامام احمد وشارح السنة عن العرباض عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال : « سأخبركم بأول أمرى » أنا دعوة إبراهيم ، وبشارة عيسى ، ورؤيا أمى التى رأت حين وضعتنى » وأراد صلى الله تعالى عليه وسلم إثر دعوته ، أو مدعوه ، أو عين دعوته - على المبالغة - ولما كان إسماعيل عليه السلام شريكاً في الدعوة كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم دعوة إسماعيل أيضاً إلا أنه خص إبراهيم لشرافته وكونه أصلاً في الدعاء ، وهم من قال : إن الاختصار في الحديث على إبراهيم يدل على أن المحاب من الدعوتين كان دعوة إبراهيم دون إسماعيل عليهما الصلاة والسلام . وقرأ أبى (وابعث فيهم في آخرهم رسولا) وهذا يؤيد أن المراد به نبينا ﷺ .

﴿ وَفِي الْأَثَرِ ﴾ أنه لما دعى إبراهيم قيل له : قد استجيب لك ، وهو يكون في آخر الزمان .

﴿ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِكَ ﴾ أى يقرأ عليهم ما توحى إليه من العلامات الدالة على التوحيد والنبوة وغيرهما ،

وقيل : خبر من مضى ومن يأتي إلى يوم القيامة . والجملة صفة (رسولا) وقيل : في موضع الحال منه .

(وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ) بأن يفهمهم ألفاظه وبين لهم كيفية أدائه ، ويوقفهم على حقائقه وأسراره *
(والظاهر) أن مقصودهما من هذه الدعوة أن يكون - الرسول - صاحب كتاب يخرجهم من ظلمة الجهل إلى نور العلم . وقد أجاب سبحانه هذه الدعوة بالقرآن . وكونه بخصوصه كان مدعواً به غير بين ولا مبين ■

(وَالْحِكْمَةُ) أي وضع الأشياء مواضعها ، أو ما يزيل من القلوب وهج حب الدنيا ، أو الفقه في الدين . أو السنة المينة - للكتاب - أو - الكتاب - نفسه ، وكرر للتأكيد اعتناء بشأنه ، وقد يقال : المراد بها حقائق الكتاب ودقائقه وسائر ما أودع فيه ، ويكون - تعليم الكتاب - عبارة عن تفهيم ألفاظه ، وبين كيفية أدائه ، وتعليم (الحكمة) الايقاف على ما أودع فيه ، وفسرها بعضهم بما تكمل به النفوس من المعارف والأحكام ؛ فتشمل (الحكمة) النظرية والعملية . قالوا : وبينها وبين ما في (الكتاب) عموم من وجه لا شتمال القرآن على القصص والمواعيد ، وكون بعض الأمور الذي يفيد كمال النفس - علماً وعملاً - غير مذكور في (الكتاب) وأنت تعلم أن هذا القول بعد سماع قوله تعالى : (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقوله تعالى : (سبحانه وتبائناً لكل شيء) بما لا ينبغي الاقدام عليه ، اللهم إلا أن تكون هذه النسبة بين ما في (الكتاب) الذي في الدعوة مع قطع النظر عما أجيب به وبين الحكمة فتدبر
(وَيُزَكِّيهِمْ) أي يطهرهم من أرجاس الشرك وأنجاس الشك وقاذورات المعاصي - وهو إشارة إلى التخلية كما أن التعليم إشارة إلى التحلية - ولعل تقديم الثاني على الأول لشرافته - والقول بأن المراد يأخذ منهم الزكاة التي هي سبب لطهرتهم أو يشهد لهم - بالتركية والعدالة - بعيد (إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ١٢٩) أي الغالب المحكم لما يريد ، فلك أن تخصص واحداً منهم بالرسالة الجامعة لهذه الصفات بارادته من غير تخصيص ، وحمل (العزیز) هنا على من لا مثله - كما قاله ابن عباس - أو المنتقم - كما قاله الكلبي - و(الحكيم) على العالم - كما قيل - لا يتخلو عن بعد ■

(وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ) إنكار واستبعاد لأن يكون في العقلاء - من يرغب عن ملته - وهي الحق الواضح غاية الوضوح . أي لا يرغب عن ذلك أحد (إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ) أي جعلها مهانة ذليلة . وأصل - السفه - الخفة . ومنه زمام سفيه - أي خفيف - وسفه - بالكسر - كما قال المبرد . وتعلب : متعذب بنفسه ، و(نفسه) مفعول به ، وأما (سفه) بالضم فلازم . ويشهد له ما جاء في الحديث «الكبر أن تسفه الحق وتغصط الناس» وقيل : إنه لازم أيضاً . وتعدي إلى المفعول لتضمنه معنى ما يتعدى إليه . أي جهل نفسه لخفة عقله وعدم تفكره ، وهو قول الزجاج ، أو أهلكها ، وهو قول أبي عبيدة ، وقيل : إن النصب بنزع الخافض - أي في نفسه - فلا ينافي اللزوم - وهو قول لبعض البصريين - وقيل : على التمييز كما في قول نابغة الذبياني :
وناخذ بعده بذناب عيش أجب الظهر ليس له سنام

وقيل : على التشبيه بالمفعول به ، واعتراض الجميع أبو حيان قائلاً : إن التضمن والنصب بنزع الخافض لا ينقاسان ، وإن التشبيه بالمفعول به مخصوص عند الجمهور بالصفة كما قيل به في البيت - وأن البصريين منعوا مجيء التمييز معرفة ، فالحق الذي لا ينبغي أن يتعدى القول بالتعدي . و(من) إمام موصولة أو موصوفة في محل الرفع على المختار بدلاً من الضمير في (يرغب) لأنه استثناء من غير موجب . وسبب نزول الآية ما روى أن عبد الله

ابن سلام دعا ابني أخيه سلمة ومهاجراً إلى الاسلام ، فقال لهما : قد علمتما أن الله تعالى قال في التوراة : إني باعث من ولد إسماعيل نبياً اسمه أحمد ، فمن آمن به فقد اهتدى ورشد ، ومن لم يؤمن به فهو ملعون ، فأسلم سلمة وأبى مهاجر ، فنزلت ﴿ وَلَقَدْ أَصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا ﴾ أى اخترناه بالرسالة بتلك الملة ، واجتبيناه من بين سائر الخلق ، وأصله اتخاذ صفوة الشيء أى خالصه ﴿ وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمَنَّ الصَّالِحِينَ ١٣٠ ﴾ أى المشهود لهم بالثبات على الاستقامة والخير والصلاح ، والجملة معطوفة على ما قبلها ، وذلك من حيث المعنى دليل مبين لكونه - الراغب عن ملة إبراهيم سفيهاً - إذ الاصطفاء والعز في الدنيا غاية المطالب الديني - والصلاح - جامع للكالات الأخروية ولا مقصد للانسان الغير - السفيه - سوى خير الدارين ، وأما من حيث اللفظ فيحتمل أن يكون حالاً مقررته لجهة الانكار - واللام لام الابتداء - أى يرغب عن ملته ومعه ما يوجب عكس ذلك ، وهو الظاهر لفظاً لعدم الاحتياج إلى تقدير القسم - وارتضاه الرضى - ويحتمل أن يكون عطفاً على ما قبله ، أو اعتراضاً بين المعطوفين - واللام - جواب القسم المقدر وهو الظاهر معنى لأن الأصل في الجمل الاستقلال ولا فائدة زيادة التأكيد المطلوب في المقام والاشعار بأن المدعى لا يحتاج إلى البيان ، والمقصود مدحه عليه السلام وإيراد الجملة الأولى ماضوية لمضيتها من وقت الاخبار ، والثانية اسمية لعدم تقييدها بالزمان لأن انتظامه في زمرة صالحى أهل الآخرة أمر مستمر في الدارين لأنه يحدث في الآخرة ، والتأكيد (بان ، واللام) لما أن الأمور الأخروية خفية عند المخاطبين فاجتهدوا إلى التأكيد أشد من الأمور التي تشاهد آثارها ، وكلية (فى) متعلقة بـ (الصالحين) على أن - أل - فيه للتعريف لاموصولة ليلزم تقديم بعض الصلة عليها على أنه قد يغتفر في الطرف ما لا يغتفر في غيره ، أو بمحذوف أى صالح أو أغنى ، وجعله متعلقاً بـ (اصطفيناه) وفى الآية تقديم وتأخير ، أو بمحذوف حالاً من المستكن فى الوصف بعيد .

﴿ إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلَمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ١٣١ ﴾ ظرف - لاصطفيناه - والمتوسط المعطوف ليس بأجنى لأنه لتقدير المتعلق المعطوف تأكيده لأن اصطفاءه في الدنيا إنما هو للرسالة وما يتعلق بصلاح الآخرة فلا حاجة إلى أن يجعل اعتراضاً أو حالاً مقدرة كما قيل به ، أو تعليل له ، أو منصوب بـ (اذكر) كأنه قيل : اذكر ذلك الوقت لتقف على أنه المصطفى الصالح وأنه مانال مانال إلا بالمبادرة والانقياد إلى ما أمر به وإخلاص سره حين دعاه ربه ، وجوز جعله ظرفاً لـ (قال) وليس الأمر وما فى جوابه على حقيقتها بل هو تمثيل ، والمعنى أخطر بباله الدلائل المؤيدة إلى المعرفة ، واستدل بها وأذن بمدلولاتها إلا أنه سبحانه وتعالى عبر عن ذلك بالقولين تصويراً لسرعة الانتقال بسرعة الاجابة فهو إشارة إلى استدلاله عليه السلام بالكوكب والشمس والقمر واطلاعه على أمارات الحدوث على ما يشير اليه كلام الحسن . وابن عباس من أن ذلك قبل النبوة وقبل البلوغ ، ومن ذهب إلى أنه بعد النبوة قال : المراد الأمر بالطاعة والاذعان لجزئيات الاحكام والاستقامة والثبات على التوحيد على حد (فاعلم أنه لا إله إلا الله) ولا يمكن الحمل على الحقيقة أعنى إحداث الاسلام والايان لأن الانبياء معصومون عن الكفر قبل النبوة وبعدها ولأنه لا يتصور الوحي والاستنباء قبل الاسلام نعم إذا حمل الاسلام على العمل بالجوارح لا على معنى الايمان أمكن الحمل على الحقيقة - كما قيل به - وفى الالتفات مع التعرض لعنوان الربوبية والاضافة اليه عليه السلام إظهار لمزيد اللطف به والاعتناء بترتيبه ، وإضافة الرب فى الجواب إلى (العالمين) للايدان بكال قوة إسلامه حيث أتقن حين النظر شمول ربوبيته تعالى للعالمين قاطبة لانفسه فقط كما هو المأمور به ظاهر

﴿وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ﴾ مدح له عليه السلام بتكيله غيره إثر مدحه بكماله في نفسه، وفيه تأكيد لوجود الرغبة في ملته، والتوصية التقدم إلى الغير بفعل فيه صلاح وقربة سواء كان حالة الاحتضار أو لا وسواء كان ذلك التقدم بالقول أو الدلالة وإن كان الشائع في العرف استعمالها في القول المخصوص حالة الاحتضار وأصلها الوصل من قولهم أرض واصمة أى متصلة النبات، ويقال: وصاه إذا وصله، وفصاه إذا فصله كأن الموصى يصل فعله بفعل الوصى، والضمير في (بها) إما للملة أو لقوله (أسلمت) على تأويل الكلمة أو الجملة، ويرجح الأول كون المرجع مذكوراً صريحاً وكذا ترك المضمحل إلى المظهر، وعطف (يعقوب) عليه فإن ذلك يدل على أنه شروع في كلام آخر لبيان تواصي الأنبياء باستمسك الدين الحق الجامع لجميع أحكام الأصول والفروع ليتوارثوا الملة القويمة والشرع المستقيم نسلاً بعد نسل، وذكر يعقوب الدين في توصيته لبنيه - وهو الملة - أخوان ولو كان الضمير للثاني لكان الإسلام بدله، ويؤيد الثاني كون الموصى به مطابقاً للفظ (أسلمت) وقرب المعطوف عليه لأنه حينئذ يكون معطوفاً على (قال أسلمت) أى ما اكتفى بالامثال بل ضم توصية بنيه بالإسلام بخلاف التقدير الأول فإنه معطوف على - من يرغب - لأنه كما أشرنا إليه في معنى النفي، رخص البنين لأنه عليهم أشفق وهم بقبول وصيته أجدر ولأن النفع بهم أكثر، وقرأ نافع وابن عامر - أوصى - ولادلالة فيها على التكثير كالأولى الدالة عليه لصيغة التفعيل. ﴿وَيَعْقُوبُ﴾ عطف على إبراهيم، ورفع على الابتداء وحذف الخبر أى - يعقوب - كذلك، والجملة معطوفة على الجملة الفعلية، وجعلها فعلاً - لوصى - مضمراً بعيد، وقرىء بالنصب فيكون عطفاً على (بنيه) والمراد بهم أبناء الصاب وهو عليه الصلاة والسلام كان نافلاً، وإنما سمي يعقوب لأنه وعيصاً - كانا توأمين - فتقدم عيص، وخرج يعقوب على أثره آخذاً بعقبه كذا روى عن ابن عباس ولا أظن صحته ﴿يَبْنَى﴾ على إضمار القول عند البصريين. ويقدر بصيغة الافراد على تقدير نصب يعقوب أى قال، أو قائلًا. وبصيغة التثنية على تقدير الرفع، ووقوع الجملة بعد القول مشروط بأن يكون المقصود مجرد الحكاية. والكلام المحكى مشترك بين إبراهيم ويعقوب، وإن كان المخاطبون في الحالين متغايرين، وذهب الكوفيون إلى عدم الإضمار لأن التوصية لاشتغالها على معنى القول بل هي القول المخصوص كان حكمها حكمه. فيجوز وقوع الجملة في حيز مفعولها، وقرأ ابن مسعود رضي الله تعالى عنه: أن يابني ولا حاجة حينئذ إلى تقدير القول عند البصريين بل لا يجوز ذلك عندهم على ما يشير إليه كلام بعض المحققين، وبنو إبراهيم على ما في الاتقان اثنا عشر، وهم إسماعيل. وإسحق. ومدين. وزمزان. وسرح. ونقش. ونقشان. وأميم. وكيسان. وسورج. ولوطان. ونافس. وبنو يعقوب أيضاً كذلك وهم يوسف. ورويل. وشمعون. ولاوى. ويهوذا. وداني. وتفتاني. وكاد. واسبر. وإيساجر. ورياكون. وبنيامين ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ﴾ أى جعل لكم الدين الذي هو صفوة الأديان بأن شرعه لكم ووفقكم للأخذ به، والمراد به دين الإسلام الذي به الخلاص لله تعالى. والافتقار إليه، وليس المراد ما يترامى من أن الله تعالى جعله صفوة الأديان لكم لأن هذا الدين صفوة في نفسه لا اختصاص له بأحد. وليس عند الله تعالى غيره، ومن هنا يعلم أن الإسلام يطلق على غير ديننا لكن العرف خصه به، وزعم بعضهم عدم الإطلاق وألف في ذلك رسالة تكلف بها غاية التكلف.

﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ ١٣٢ نهي عن الإتيان بخلاف حال الإسلام وقت الموت، والمفهوم

من الآية ظاهر أن النهي عن الموت على خلاف تلك الحال ، وليس بمقصود لأنه غير مقدور وإنما المقدور قيده فيعود النهي إليه كما سمعت لما أن الامتناع عن الاتصاف بتلك الحال يستتبع الامتناع عن الموت في تلك الحال فلما أن يقال استعمل اللفظ الموضوع للأول في الثاني فيكون مجازاً ، أو يقال استعمل اللفظ في معناه لينتقل منه إلى ما زومه فيكون كناية ، وقال الفاضل البيني : إن هذا كناية بنفي الذات عن نفي الحال على عكس ما قيل في قوله تعالى : (كيف تكفرون بالله) من أنه كناية بنفي الحال عن نفي الذات ، وفيه أن نفي الذات إنما يصير كناية عن نفي جميع الصفات لا عن صفة معينة فافهم . والمراد من الأمر الذي يشير إليه ذلك النهي الثبات على الإسلام لأنه اللازم له ، والمقصود من التوصية . ولأن أصل الإسلام كان حاصلًا لهم ، وإنما أدخل حرف النفي على الفعل مع أنه ليس منهيًا عنه للدلالة على أن موتهم لا على الإسلام موت لا خير فيه ، وأن حقه أن لا يحل بهم وأنه يجب أن يحذروه غاية الحذر ، وذكر بعضهم أن الإسلام المأمور به هنا ما يكون بالقلب دون العمل بالجوارح لأن ذلك مما لا يكاد يمكن عند الموت ولهذا ورد في الحديث « اللهم من أحييته منافأحيه على الإسلام ومن توفيته منافتوفه على الإيمان » ولا يخفى ما فيه (أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت) الخطاب لجنس اليهود أو الموجودين في زمانه صلى الله تعالى عليه وسلم على ما يشير إليه سبب النزول فقد ذكر الواحدى أن الآية نزلت في اليهودى حين قالوا للنبي ﷺ : ألسنت تعلم أن يعقوب لم يمت ، وهو بيان التوصية إلى توبيخ اليهودى على ادعائهم اليهودية على يعقوب وأبنائه ، وفائدته الانتقال من جملة إلى أخرى أهم منها أى ما كنتم حاضرين حين احتضاره عليه الصلاة والسلام وسؤاله بنيه عن الدين فلم تدعون ما تدعون ؟ وإلك أن تجعل الاستفهام للتقرير أى كانت أوائلكم حاضرين حين وصى بنيه عليه الصلاة والسلام بالإسلام والتوحيد وأنتم عالمون بذلك فالسك تدعون عليه خلاف ما تعلمون ؟ فيكون قد نزل عليهم بشهادة أوائلهم منزلة الشهادة فخطبوا بما خوطبوا ، وإما متصلة وفي الكلام حذف والتقدير أكنتم غائبين أم كنتم شاهدين - وليس الاستفهام على هذا على حقيقته للعلم بتحقيق الأول وانتفاء الثانى بل هو للالزام والتبكيك أى أى الأمرين كان قد دعاكم ؟ باطل ، أما على الأول فلا نه رجم بالغيب ، وأما على الثانى فلا نه خلاف المشهور ، واعتراض أبو حيان على هذا الوجه بأننا لا نعلم أحداً أجاز حذف الجملة المعطوف عليها فى (أم) المتصلة وإنما سمع حذف (أم) مع المعطوف لأن الثوانى تحتل ما لا تحتل الاوائل ، وقيل : الخطاب للمؤمنين ومعنى بل الاضراب عن الكلام الأول والاخذ فيما هو الأهم وهو التحريض على اتباعه ﷺ باثبات بعض معجزاته وهو الاخبار عن أحوال الانبياء السابقين من غير سماع من أحد ولا قراءة من كتاب كأنه تعالى بعد ذكر ما تقدم التفت إلى مؤمنى الأمة أما شهدتم ما جرى وأما علمتم ذلك بالوحى واخبار الرسول ﷺ فعليكم باتباعه إلا أنه اكتفى بذكر مقالة يعقوب وبنيه ليعلم عدم حضورهم حين توصية إبراهيم عليه الصلاة والسلام بطريق الأولى ، ولا يخفى أن هذا القائل لم يعتبر بسبب النزول ولعله لما فيه من الضعف حتى قال الامام السيوطى : لم أقف عليه ، والشهداء جمع شهيد أو شاهد بمعنى حاضر ، وحضر من باب قعد ، وقرئ (حضر) بالكسر ومضارعه أيضاً - يحضر - بالضم وهى لغة شاذة ، وقيل : إنها على التداخل (إذ قال لبيه) بدل من (إذ حضر) بدل اشتمال وكلاهما مقصودان كما هو المقرر فى إبدال الجمل إلا أن فى البديل زيادة بيان ليست فى المبدل منه ولو تعلق (إذ) هنا (قالوا) لم ينتظم الكلام *

﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي ﴾ أى شئ تعبدونه بعد موتى (ما) فى محل رفع والعائد محذوف وكونه فى محل نصب على المفعولية مفوت للتقوى المناسب للمقام ؛ ويسأل بها عن كل شئ فاذا عرف خص العقلاء (من) إذا سئل عن تعيينه فيجاب بما يفيد، وإذا سأل عن وصفه قيل (ما) زيد الكاتب أم شاعر، وفى السؤال عن حالهم بعد موته دليل على أن الغرض حثهم على ما كانوا عليه حال حياته من التوحيد والاسلام، وأخذ الميثاق منهم عليه فليس الاستفهام حقيقياً وكان هذا بعد أن دخل عليه السلام مصر ورأى فيها من يعبد النار يخاف على ولده فحثهم على ما حثهم ﴿ قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَاللَّهُ أَبَانُكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ ﴾ استئناف وقع جواباً للسؤال نشأ عن حكاية السؤال وفى إضافة الاله إلى المتعدد إشارة إلى الاتفاق على وجوده وألوهيته وفدم (إسماعيل) فى الذكر على (إسحق) لكونه أسن منه وعده من آباء يعقوب مع أنه عمه تغلياً للاكثر على الأقل، أو لأنه شبه العم بالآب لانخراطهما فى سلك واحد وهو الاخوة فأطلق عليه لفظه، ويؤيده ما أخرجه الشيخان «عم الرجل صنو أبيه» وحينئذ يكون المراد بآبائك ما يطلق عليه اللفظ كيلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، والآية على حدم ما أخرجه ابن أبى شيبة وغيره من قوله عليه الصلاة والسلام «أحفظوني فى العباس فانه بقية آبائى» وقرأ الحسن - أبىك - وهو إمام فرد (واسماعيل واسحق) عطف نسق عليه (وإبراهيم) وحده عطف بيان، أو جمع وسقطت نونه للاضافة كما فى قوله: فلما (تبين) أصواتنا بكن وفديننا بالآيينا

﴿ إِلَٰهَا وَاحِدًا ﴾ بدل من (إله آبائك) والنكرة تبدل من المعرفة بشرط أن توصف كما فى قوله تعالى: (بالنافية ناصية كاذبة) والبصريون لا يشترطون فيها ذلك، وفائدة الابدال دفع توهم التعدد الناشئ من ذكر الاله مرتين، أو نصب على المدح أو الحال الموطئة كما فى البحر ﴿ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ١٣٣ ﴾ أى مذعنون مقرون بالعبودية، وقيل: خاضعون منقادون مستسلمون لنهيه وأمره قولاً وعقداً، وقيل: داخلون فى الاسلام ثابتون عليه، والجملة حال من الفاعل، أو المفعول، أو منهما لوجود ضميريهما، أو اعتراضية محققة لمضمون ماسبق فى آخر الكلام - بلا كلام - وقال أبو حيان: الأبلغ أن تكون معطوفة على (نعبد) فيكونوا قد أجابوا بشيئين وهو من باب الجواب المربى عن السؤال ﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ ﴾ الإشارة إلى إبراهيم عليه الصلاة والسلام وأولاده، و- الأمة - أت بمعان، والمراد بها هنا الجماعة من أم بمعنى قصد، وسميت كل جماعة يجمعهم أمر ما إما دين واحد، أو زمان واحد، أو مكان بذلك لأنهم يؤرم بعضهم بعضاً ويقصده، و- الخلو - المضى وأصله الانفراد.

﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ ﴾ استئناف، أو بدل من قوله تعالى: (خلت) لأنها بمعنى لا تشاركونهم وهى كغير الوافية وهذه وافية بتمام المراد، أو الأولى صفة أخرى - لامة - أو حال من ضمير (خلت) والثانية جملة مبتدأة، إذ لا رابط فيها ولا مقارنة فى الزمان، وفى الكلام مضاف محذوف بقرينة المقام، أى لكل اجر عمله، وتقدير المسند لقصر المسند إليه على المسند، والمعنى أن اتسابكم إليهم لا يوجب انتفاعكم بأعمالهم، وإنما تنتفعون بموافقتهم واتباعهم، كما قال صلى الله تعالى عليه وسلم: «يا معشر قريش إن أولى الناس بالنبي المتقون، فكونوا بسبيل من ذلك، فانظروا أن لا يلقانى الناس يحملون الأعمال، وتلقونى بالدنيا فأصد عنكم بوجهى» ولك أن تحمل الجملة الأولى على معنى - لها ما كسبته - لا يتخطاها إلى غيرها، والثانية على معنى

ولكم ما كسبتموه - لا ما كسبه غيرهم - فيختلف القصران لاقتضاء المقام ذلك .

﴿وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ١٣٨﴾ إن أجرى - السؤال - على ظاهره فالجمله مقررمة لمضمون ما قبلها وإن أريد به مسبه - أعنى الجزاء - فهو تذييل لتتميم ما قبله ، والجمله مستأنفة أو معترضة ، والمراد تخييب المخاطبين وقطع أطماعهم من الانتفاع بحسنات من مضى منهم ، وإنما أطلق - العمل - لاثبات الحكم بالطريق البرهاني في ضمن قضية كلية ، وحمل الزمخشري الآية على معنى - لا تؤاخذون بسيئاتهم كما لا تثابون بحسناتهم - واعترض بأنه مما لا يليق بشأن التنزيل ، كيف لا وهم منزهون عن كسب السيئات ، فمن أين يتصور تحميلها على غيرهم حتى يتصدى لبيان انتفائه ، وأنت تعلم أنه إذا كان المقصود سوق ذلك بطريق كلي برهاني لا يتوهم ما ذكر * هذا ومن الغريب حمل الإشارة على كل من (إبراهيم وإسماعيل وإسحق) وأن المعنى كل واحد منهم (أمة) أى بمنزلتها فى الشرف والبهاء (قد خلت) أى مضت ، ولستم مأمورين بمتابعتهم (لها ما كسبت) وهو ما أمرها الله تعالى به (ولكم ما كسبتم) بما يأمركم به سبحانه وتعالى ، ولا ينفعكم مكتسبهم لأنه ليس مقبولا منكم لأنه ليس فى حقكم ، إنما ينفعكم ما يجب عليكم كسبه (ولا تسألون عما كانوا يعملون) هل عملتم به ؟ وإنما تسألون عما كان يعمل نبيكم الذى أمرتم بمتابعته ، فإن أعماله ما هو كسبكم المستول عنه . فدعوا (١) أن هذا ما أمر به إبراهيم أو غيره ، وتمسكوا بما أمر به نبيكم ، واعتبروا إضافة العمل إليه دونهم ، ولا يخفى أنه لو كانت هذه الآيات كلام هذا المفسر لأمكن حملها على هذا التفسير الذى لا فرع ولا أصل له ، لكنها كلام رب العالمين الذى يحل عن الحمل على مثل ذلك .

﴿ومن باب الإشارة والتأويل فى الآيات السابقة إلى هنا﴾ (وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات) أى بمراتب الروحانيات كالقلب . والسر . والروح . والخفاء . والوحدة . والأحوال . والمقامات التى يعبر بها على تلك المراتب . كال تسليم . والتوكل . والرضا . وعلومها (فآتمهن) بالسلوك إلى الله تعالى وفى الله تعالى حتى الفناء فيه (قال إني جاعلك للناس إماماً) بالبقاء بعد الفناء ، والرجوع إلى الخلق من الحق ، تؤمهم وتهديهم سلوك سبيل . ويققدون بك فيهدون (قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدى الظالمين) فلا يكونون خلفائى مع ظلمهم وظلمتهم برؤية الأغيار ومجاوزة الحدود (وإذا جعلنا) بيت القلب مرجعاً للناس ، ومحل أمن وسلامة لهم إذا وصلوا إليه وسكنوا فيه من شر غوائل صفات النفس ، وفنك قتال القوى الطبيعية وإفسادها ، وتخيل شياطين الوهم والخيال وإغوائهم . (واتخذوا من مقام إبراهيم) الذى هو مقام الروح والخلة موطناً للصلاة الحقيقية التى هى المشاهدة والخلة الذوقية (وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل) أمرناهما بتطهير بيت القلب من قاذورات أحاديث النفس ، ونجاسات وساوس الشيطان ، وأرجاس دواعى الهوى ، وأدناس صفات القوى للسالكين المشتاقين الذين يدورون حول القلب فى سيرهم ، والواصلين إلى مقامه بالتوكل الذى هو توحيد الأفعال ، والخاضعين الذين بلغوا إلى مقام تجلى الصفات وكل مرتبة الرضا ، الغائبين فى الوحدة ، الغائين فيها (وإذا قال إبراهيم رب اجعل هذا) الصدر الذى هو حريم القلب بلداً (آمناً) من استيلاء صفات النفس . واغتيال العدو اللعين ، وتخطف جن القوى البدنية (وارزق أهله من) ثمرات معارف الروح من وحد الله تعالى منهم وعلم المعاد إليه . قال : ومن احتجب أيضاً من الذين يسكنون الصدر ولا يجاوزون حده بالترقى إلى مقام

العين لا احتجابه بالعلم الذي وعأه الصدر (فأمتعه قليلا) من المعاني العقلية والمعلومات السكلية النازلة إليهم من عالم الروح على حسب استعدادهم (ثم أضطره إلى عذاب) نار الحرمان والحجاب (وبئس المصير) مصيرهم لتعذيبهم بنقصانهم وعدم تكميل نشأتهم (وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت) على الكيفية التي ذكرناها قبل (واسماعيل) كذلك قائلين (ربنا تقبل منا) مجاهدتنا ومساعدتنا في السلوك إليك بامداد التوفيق (إنك أنت السميع) هو اجس خواطرنا فيك (العايم) بنياتنا وأسرارنا (ربنا واجعلنا مسلمين لك) لا تكلنا إلى أنفسنا (ومن ذريتنا) المنتمين إلينا (أمة مسلمة لك وأرنا) طرق الوصول إلى نبي ماسواك (وتب علينا) لنفي فيك عن أنفسنا وفنائنا (إنك أنت التواب) الموفق للرجوع إليك (الرحيم) بمن عول دون السوى عليك (ربنا وابعث فيهم رسولا منهم) وهو الحقيقة المحمدية (يتلو عليهم آياتك) الدالة عليك (ويعلمهم) كتاب العقل الجامع لصفاتك (والحكمة) الدالة على نفي غيرك (ويزكيهم) ويظهرهم عن دنس الشرك (إنك أنت العزيز) الغالب. فأني يظهر سواك المحكم لما ظهرت فيه فلا يرى إلا إياك (ومن يرغب عن ملة إبراهيم) وهي التوحيد الصرف. إلا من احتجب عن نور العقل بالسكلية، وبقي في ظلمة نفسه (ولقد اصطفيناها) فكان من المحبوبين المرادين بالسابقة الأزلية في عالم الملك، وأنه في عالم الملكوت من أهل الاستقامة. الصالح لتدبير النظام وتكميل النوع (إذ قال له ربه أسلم) أي وحد وأسلم لله تعالى ذاتك (قال أسلمت لرب العالمين) وفيت فيه (ووصي) بكلمة التوحيد (إبراهيم بنه) السالكين على يده وكذلك يعقوب (يا بني إن الله اصطفي لكم) دينه الذي لا دين غيره عنده (فلا تموتن) بالموت الطبيعي وموت الجهل، بل كونوا ميتين بأنفسكم، أحياء بالله أبداً، فيدركم موت البدن على هذه الحالة (تلك أمة قد خلت) فلا تكونوا مقيدين بالتقليد البحت لهم. فليس لأحد إلا ما كسب من العلم والعمل والاعتقاد والسيرة، فكونوا على بصيرة في أمركم، واطلبوا ما طلبوا لتنالوا ما نالوا (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) ومن دق باب الكريم ولج ولج.

﴿وَقَالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا﴾ الضمير الغائب لأهل الكتاب، والجملة عطف على ما قبلها عطف القصة على القصة، والمراد منها رد دعوتهم إلى دينهم الباطل إثر رد ادعائهم اليهودية على يعقوب عليه السلام، و (أو) لتنويع المقال - لا للتخير - بدليل أن كل واحد من الفريقين يكفر الآخر، أي قال اليهود للمؤمنين: (كونوا هوداً) وقالت النصارى لهم كونوا (نصارى) و (تهتدوا) جواب الأمر، أي إن كنتم كذلك (تهتدوا). روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنها نزلت في رؤس يهود المدينة. كعب بن الأشرف، ومالك بن الصيف، وهب بن يهودا، وأبي ياسر بن أخطب. وفي نصارى أهل نجران، وذلك أنهم خاصموا المسلمين في الدين، كل فرقة تزعم أنها أحق بدين الله من غيرها، فقالت اليهود: نبينا موسى أفضل الأنبياء، وكتابنا التوراة أفضل الكتب، وديننا أفضل الأديان. وكفرت بعبسى والانجيل ومحمد والقرآن. وقالت النصارى: نبينا عيسى أفضل الأنبياء، وكتابنا الانجيل أفضل الكتب. وديننا أفضل الأديان. وكفرت بمحمد والقرآن. وقال كل واحد من الفريقين للمؤمنين: (كونوا) على ديننا، فلا دين إلا ذلك، في رواية ابن إسحق. وابن جرير. وغيرهما عنه أن عبد الله بن صوريا الأعور قال للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم: ما الهدى إلا ما نحن عليه. فابتعنا يا محمد تهتد، وقالت النصارى: مثل ذلك فأنزل الله تعالى فيهم الآية ﴿قُلْ﴾ خطاب للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم. أي قل لأولئك القائلين على سبيل الرد عليهم،

وتبين ماهو الحق لديهم وإرشادهم إليه ﴿بَلْ مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾ أى لانكون كما تقولون « بل نكون (ملة إبراهيم) أى أهل - ملته - أو بل تتبع (ملة إبراهيم) ﴿والأول﴾ يقتضيه رعاية جانب لفظ ما تقدم - وإن احتاج إلى حذف المضاف ﴿والثاني﴾ يقتضيه الميل إلى جانب المعنى إذ يؤل الأول إلى اتباعوا ملة اليهود أو النصرى مع عدم الاحتياج إلى التقدير « وجوز أن يكون المعنى بل اتبعوا أئمتهم ملته ، أو كونوا أهل ملته » وقيل : الأظهر بل تؤتى ملة إبراهيم - ولم يظهر لى وجهه - وقرئ (بل ملة) بالرفع « أى بل ملتنا أو أمرنا ملتنا أو نحن ملته أى أهلها » وقيل : بل الهداية أو تهدي ملة إبراهيم وهو كما ترى ﴿حَنِيفًا﴾ أى مستقيماً أو مائلاً عنى الباطل إلى الحق ويوصف به المتدين والدين، وهو حال إما من المضاف بتأويل الدين أو تشبيها له بفعيل بمعنى مفعول كما فى قوله تعالى: (إن رحمة الله قريب من المحسنين) وهذا على قراءة النصب وتقدير (تتبع) ظاهره، وإما على تقدير تكون عليها فلائن ملة فاعل الفعل المستفاد من الاضافة أى تكون ملة ثبتت لإبراهيم، وعلى قراءة الرفع تكون الحال مؤكدة لوقوعها بعد جملة اسمية جزأها جامدان معرفتان مقررة لمضمونها لاشتهار ملته عليه الصلاة والسلام بذلك فالنظم على حد - أنا حاتم جواداً - أو من المضاف إليه بناء على ما ارتضوه من أنه يجوز مجيء الحال منه فى ثلاث صور : إذا كان المضاف مشتقاً عاملاً، أو جزءاً، أو بمنزلة الجزء فى صحة حذفه كما هنا فانه يصح - اتبعوا إبراهيم - بمعنى اتبعوا ملته ، وقيل : إن الذى سوغ وقوع الحال من المضاف إليه كونه مفعولاً للمعنى الفعل المستفاد من الاضافة أو اللام وإليه يشير كلام أبى البقاء - ولعله أولى لاطراده فى التقدير الأول ، وقيل : هو منصوب بتقدير أعنى ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ١٣٥﴾ عطف على حنيفاً على طبق (حنفاء لله غير مشركين به) فهو حال من المضاف إليه لا من المضاف إلا أن يقدر - وما كان دين المشركين - وهو تكلف، والمنقصد والتعريض بأهل الكتاب والعرب الذين يدعون اتباعه ويدنون بشرائع مخصوصة به من حج البيت والختان وغيرهما فان فى كل طائفة منهم شركاء فاليهود قالوا - عزيز ابن الله - والنصارى - المسيح ابن الله - والعرب عبدوا الاصنام وقالوا الملائكة بنات الله ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ﴾ خطاب للمؤمنين لا للكافرين - كما قيل - لما فيه من الكلف والتكلف وبيان للاتباع المأمور به فهو بمنزلة بدل البعض من قوله سبحانه: (بل ملة إبراهيم) لأن الاتباع يشمل الاعتقاد والعمل وهذا بيان الاعتقاد أو بدل الاشتمال لما فيه من التفصيل الذى ليس فى الأول « وقيل : استئناف كأنهم سألوا كيف الاتباع؟ فأجيبوا بذلك وأمر أولاً بصيغة الافراد، وثانياً بصيغة الجمع إشارة إلى أنه يكفى فى الجواب قول الرسول ﷺ من جانب كل المؤمنين بخلاف الاتباع فانه لا بد فيه من قول كل واحد لانه شرط الايمان أو شرطه قاله بعض المحققين، والقول بأنه بمنزلة البيان والتأكيد للقول الأول ولذا ترك العطف - لا يخلو عن شيء - وقدم الايمان بالله سبحانه لانه أول الواجبات ولانه بتقدم معرفته تصح معرفة النبوات والشرعيات «

﴿وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا﴾ أى القرآن وهو وإن كان فى الترتيب النزولى مؤخراً عن غيره لكنه فى الترتيب الايماني مقدم عليه لانه سبب الايمان بغيره لكونه مصداقاً له ولذا قدمه «

﴿وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا﴾ أى القرآن وهو وإن كان فى الترتيب النزولى مؤخراً عن غيره لكنه فى الترتيب الايماني مقدم عليه لانه سبب الايمان بغيره لكونه مصداقاً له ولذا قدمه «

﴿وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا﴾ أى القرآن وهو وإن كان فى الترتيب النزولى مؤخراً عن غيره لكنه فى الترتيب الايماني مقدم عليه لانه سبب الايمان بغيره لكونه مصداقاً له ولذا قدمه «

إبراهيم عليه الصلاة والسلام لكن لما كان ما عطف عليه متعبدين بتفاصيلها داخلين تحت أحكامها صح نسبة

نزولها اليهم أيضا كما صحح تعبدنا بتفاصيل القرآن ودخولنا تحت أحكامه نسبة نزوله اليها، و(الاسباط) جمع سبط كآحمال وحمل وهم أولاد إسرائيل، وقيل: هم في أولاد إسحق كالقبايل في أولاد إسماعيل مأخوذ من السبط وهو شجرة كثيرة الاغصان فكأنهم سمو بذلك لكثرتهم، وقيل: من السبوة وهي الاسترسال، وقيل: لأنه مقلوب البسط. وقيل: للحسين سبطا رسول الله ﷺ لا تشار ذريتهم ثم قيل لكل ابن بنت: سبط، وكذا قيل له: حفيد أيضا، واختلف الناس في الاسباط أولاد يعقوب هل كانوا كلهم أنبياء أم لا؟ والذي صح عندى الثانى وهو المروى عن جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه - واليه ذهب الامام السيوطى - وألف فيه لأن ما وقع منهم مع يوسف عليه الصلاة والسلام ينافى النبوة قطعا وكونه قبل البلوغ غير مسلم لأن فيه أفعالا لا يقدر عليها إلا البالغون، وعلى تقدير التسليم لا يجدى نفعا على ماهو القول الصحيح في شأن الأنبياء وكم كبيرة تضمن ذلك الفعل وليس في القرآن ما يدل على نبوتهم، والآية قد علمت ما ذكرنا فيها فاحفظ ذلك هديته.

﴿وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى﴾ أى التوراة والانجيل. ولكون أهل الكتاب زادوا ونقصوا وحرفوا فيهما وادعوا أنهما أنزلا كذلك، والمؤمنون ينكرونه اهتم بشأنهما فأفردهما بالذكر وبين طريق الايمان بهما ولم يدرجهما في الموصول السابق، ولأن أمرهما أيضا بالنسبة إلى (موسى وعيسى) أنهما منزلا ن عليهما حقيقة، لا باعتبار التعبد فقط كما في المنزل على (إسحق ويعقوب والاسباط) ولم يعد الموصول لذلك في (عيسى) لعدم مخالفة شريعته لشريعة (موسى) إلا في النزر، ولذلك الاهتمام عبر - بالآيتاء - دون - الانزال - لأنه أبلغ لكونه المقصود منه. ولما فيه من الدلالة على الاعطاء الذى فيه شبه التليك والتفويض، ولهذا يقال: أنزلت الدلو في البئر، ولا تقول: آتيتها إياها، ولك أن تقول: المراد بالموصول هنا ماهو أعم من التوراة والانجيل وسائر المعجزات الظاهرة بأيدي هذين النبيين الجليلين حسبما فصل في التنزيل الجليل، وإيثار - الآيتاء - لهذا التعميم، وتخصيص (النبيين) بالذكر لما أن الكلام مع - اليهود والنصارى -

﴿وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ﴾ وهى الكتب التى خصت من خصته منهم، أو مايشمل ذلك والمعجزات، وهو تعميم بعد التخصيص كيلا يخرج من الايمان أحد من الأنبياء ﴿من ربههم﴾ متعلق ب(أوتى) قبله، والضمير - للنبيين - خاصة، وقيل: ل(موسى وعيسى) أيضا، ويكون (ما أوتى) تكريرا للآولى، والجار متعلقا بها، وهو - على التقديرين - ظرف لغو، وجوز أن يكون في موضع الحال من العائد المحذوف، واحتمال أن يكون (ما) مبتدأ والجار خبره بعيد ﴿لأنفرق بين أحد منهم﴾ أى يفرق أهل الكتاب، فآمنوا ببعض وكفروا ببعض - بل نؤمن بهم جميعاً - وإنما اعتبر عدم التفريق بينهم مع أن الكلام فيما أوتوه لاستلزام ذلك - عدم التفريق - فيه بين - ما أوتوه - و(أحد) أصله - واحد - بمعنى - واحد - وحيث وقع في سياق النفي عم واستوى فيه - الواحد والكثير - وصح إرادة كل منها - وقد أريد به هنا الجماعة - ولهذا ساء أن يضاف إليه (بين) ويفيد عموم الجماعات - كذا قاله بعض المحققين - وهو مخالف لما هو المشهور عند أرباب العربية من أن الموضوع في النفي العام أو المستعمل مع كل في الاثبات - همزته - أصلية بخلاف مااستعمل في الاثبات بدون كل فان - همزته - منقلبة عن - واء - ومن هنا قال العلامة التفتازانى: إن (أحد) في معنى الجماعة بحسب الوضع لأنه اسم لمن يصلح أن يخاطب يستوى فيه المذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والمجموع، ويشترط أن يكون استعماله مع

كلمة - كل - أو مع النفي . نص على ذلك أبو علي وغيره من أئمة العربية ، وهذا غير - الأحد - الذي هو أول العدد في قوله تعالى : (قل هو الله أحد) وليس كونه في معنى الجماعة من جهة كونه نكرة في سياق النفي - على ما سبق - إلى كثير من الأوهام ، ألا ترى أنه لا يستقيم (لانفرق) بين رسول من الرسل إلا بتقدير عطف أى رسول ورسول ، و (لستن - كأحد - من النساء) ليس في معنى - كأمرأة منهم - انتهى . وأنت - بعد التأمل - تعلم أن ما ذكره العلامة لا يرد على ذلك البعض ، وإنما ترد عليه المخالفة في الاصلة وعدمها فقط - ولعل الأمر فيها سهل - على أن دعوى عدم تلك الاستقامة إلا بذلك التقدير غير مجمع عليه ، فقد ذكر في الاتصاف أن النكرة الواقعة في سياق النفي تفيد العموم لفظاً عموماً شمولياً حتى ينزل المفرد فيها منزلة الجمع في تناوله - الأحاد - مطابقة ، لا كما ظنه بعض الأصوليين من أن مدلولها بطريق المطابقة في النفي كدلولها في الإثبات ، وجعل هذا التعدد والعموم وضعاً هو المسوخ لدخول (بين) عليها هنا ، ومن الناس من جوز كون (أحد) في الآية بمعنى واحد ، وعمومه بدلى . وصحة دخول (بين) عليه باعتبار معطوف قد حذف لظهوره (بين أحد منهم) وغيره ، وفيه من الدلالة على تحقق التفريق بين كل فرد فرد منهم ، وبين من عداه كائناً من كان ما ليس في أن يقال : (لانفرق) بينهم ، - ولا يخفى ما فيه - والجملة حال من الضمير في (آمنا) ﴿ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ١٣٦ ﴾ أى خاضعون لله تعالى بالطاعة ، مذعنون بالعبودية ، وقيل : منقادون لأمره ونهيه ، ومن جعل الضمير المجرور لما تقدم ذكره من الأنبياء فقد أبعد ، والجملة حال أخرى ، أو عطف على (آمنا) .

﴿ فَأَن آٰمَنُوا بِمَثَلِ مَا ءَامَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا ﴾ متعلق بقوله سبحانه : (قولوا آمنا) الخ ، أو بقوله عز شأنه : (بل ملة إبراهيم) الخ ، و - إن - مجرد الفرض والكلام من باب الاستدراج وإرخاء العنان مع الخصم حيث يراد تبكيته ، وهو مما تترأض فيه خيول المناظرين - فلا بأس بحمل كلام الله تعالى عليه - يعني نحن لا نقول : إننا على الحق وأنتم على الباطل ، ولكن إن حصلتم شيئاً مساوياً لما نحن عليه بما يجب الإيمان أو التدين به فقد اهتديتم ومقصودنا هدايتكم كيفما كانت ، والخصم إذا نظر بعين الانصاف في هذا الكلام وتفكر فيه علم أن الحق ما عليه المسلمون لا غير ، إذ لا مثل لما آمنوا به ، وهو ذاته تعالى وكتبه المنزلة على أنبيائه - ولادين كدينهم - (فآمنوا) متعدي - بالباء - و - مثل - على ظاهرها ، وقيل : (آمنوا) جار مجرى اللازم - والباء - إما للاستعانة والآلة والمعنى إن دخلوا في الإيمان بواسطة شهادة مثل شهادتكم قولاً واعتقاداً (فقد اهتدوا) أو فان تحروا - الإيمان - بطريق يهدي إلى الحق مثل طريقكم ، فان وحدة المقصد لا تأبى تعدد الطرق ، كما قيل : الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق . والمقام مقام تعيين الدين الحق لا مقام تعيين شخص الطريق الموصل إليه ليأتى هذا التوجيه . وإما زائدة للتأكيد ، و (ما) مصدرية ؛ وضمير (به) لله ، أو لقوله سبحانه : (آمنا بالله) الخ بتأويل المذكور ، أو للقرآن ، أو لمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم . والمعنى (فان آمنوا) بما ذكر مثل إيمانكم به ، وإما للبلابة . أى فآمنوا متلبسين (بمثل ما آمنتم) متلبسين به ، أو فان آمنوا إيماناً متلبساً بمثل ما آمنتم إيماناً متلبساً به من الاذعان والاخلاص وعدم التفريق بين الأنبياء عليهم السلام . وقيل : المثل مقحم كما في قوله تعالى : (وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله) أى عليه ، ويشهد له قراءة أبي (بالذى آمنتم به) وقراءة ابن عباس (بما آمنتم به) وكان رضى الله تعالى عنه يقول : اقرموا ذلك فليس لله تعالى مثل ، ولعل ذلك محمول على التفسير لا على أنه أنكر القراءة

المتواترة - وخفى عليه معناها - ومن الناس من قال : يمكن الاستغناء عن جميع ذلك بأن يقال : فان آمن اليهود بمثل ما آمنتم كمؤمنهم قبل التحريف ، فانهم آمنوا بمثل ما آمن المؤمنون ، فان فيما أوتى به النبيون في زمن محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ما أنزل إليه - ولم يكن ذلك قبله - إلا أن هذا التوجيه يقتضى إبقاء صيغة الماضى على معناها كما في قولهم : إن أكرمتنى فقد أكرمتك ، فتأمل انتهى . وأنت تعلم أن المؤمن به لا يتصور فيه التعدد وإبقاء الكلام على ظاهره ، والاستغناء عن جميع ما ذكر يستدعى وجود ذلك التعدد المحال ، فهاذا عسى ينفع هذا سوى تكثير القيل والقال ، وتوسيع دائرة النزاع والجدال ، فتدبر .

﴿ وَإِنْ تَوَلَّوْا ﴾ أى أعرضوا عن الايمان بالمأمور به ، أو عن قولكم في جواب قولهم ■

﴿ فَأَنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ ﴾ أى مخالفة لله تعالى - قاله ابن عباس - أو منازعة ومحاربة - قاله ابن زيد - أو عداوة - قاله الحسن - واختلف في اشتقاق الشقاق - فقيل : من الشق أى الجانب ■ وقيل : من المشقة ■ وقيل : مأخوذ من قولهم : شق العصا إذا أظهر العداوة - والتنوين للتفخيم - والجملة جواب الشرط إما على أن المراد مشاققتهم الحادثة بعد توليهم عن الايمان ، وأوثر التسمية للدلالة على ثباتهم واستقرارهم على ذلك ■ وإما بتأويل فاعلوا ■

﴿ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ ﴾ تسليية له صلى الله تعالى عليه وسلم وتفريح للمؤمنين بوعده النصر والغلبة وضممان التأييد والاعزاز على أبلغ وجه للسین الدالة على تحقق الوقوع البتة ، أو للتذليل الآتى حيث أن السین في المشهور لا تدل على أكثر من التنفيس عقب ذكر ما يؤدى إلى الجدال والقتال ، والمراد سيكفيك كيدهم وشقاقهم لأن الكفاية لا تتعلق بالأعيان بل بالأفعال ، وتلويح الخطاب بتجريد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مع أنه سبحانه أنجز وعده الكريم بما هو كفاية للكل من قتل بنى قريظة وسيدهم وإجلاء بنى النضير لما أنه صلى الله تعالى عليه وسلم الأصل والعمدة في ذلك وهو سلك حبات أفئدة المؤمنين ومطمح نظر كيد الكافرين ، وللايدان بأن القيام بأمور الحروب وتحمل المشاق ومقاساة الشدائد في مناهضة الأعداء من وظائف الرؤساء فنعمته تعالى في الكفاية والنصرة في حقه أتم وأكمل ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ۝ ١٣٧ ﴾ تذييل لما سبق من الوعد وتأكيده

أى (هو السميع) لما تدعو به (العالم) بما في نيتك من إظهار دينه فيستجيب لك ويوصلك إلى مرادك أو وعيد للكفرة بمعنى - يسمع - ما يدون - ويعلم - ما يخفون بما لا خير فيه وهو معاقبهم عليه ، وفيه أيضاً تأكيد الوعد السابق فان وعيد الكفرة وعد للمؤمنين ﴿ صَبْغَةَ اللَّهِ ﴾ الصبغة بالكسر فعلة من - صبغ - كالجلسة

من جلس وهي الحالة التي يقع عليها - الصبغ - عبر بها عن التطهير بالايمان بما ذكر على الوجه الذي فصل لأنه ظهر أثره عليهم ظهور - الصبغ - على - المصبوغ - وتداخل في قلوبهم تداخله فيه وصار حلية لهم فهناك استعارة حقيقية تصريحية والقريظة الاضافة والجامع ما ذكر ■ وقيل : للمشكلة التقديرية فان النصارى كانوا - يصبغون - أولادهم بماء أصفر يسمونه المعمودية يزعمون أنه الماء الذي ولد فيه عيسى عليه الصلاة والسلام ويعتقدون أنه تطهير للمولود كالختان لغيرهم ■ وقيل : هو ماء يقدر بما يتلى من الانجيل ثم تغسل به الحاملات ، ويرد على هذا الوجه أن الكلام عام لليهود غير مختص بالنصارى اللهم إلا أن يعتبر أن ذلك الفعل كائن فيما بينهم في الجملة ونصبها على أنها مصدر مؤكد لقوله تعالى : (آمنّا) وهي من المصادر المؤكدة لأنفسها فلا يتنافى كونها للنوع والعامل فيها - صبغنا - كأنه قيل - صبغنا الله صبغته - وقدر المصدر مضافاً إلى الفاعل لتحقيق

شرط وجوب حذف عامله من كونه مؤكداً لمضمون الجملة إذ لو قدر منكر لكان مؤكداً لمضمون أحد جزئيه أعنى الفعل فقط نحو ضربت ضرباً، وقيل: إنها منصوبة بفعل الاغراء أى الزموا - صبغة الله - لا عليكم وإلا لوجب ذكره - كما قيل - وإليه ذهب الواحدى، ولا يجب حينئذ إضمار العامل لأنه مختص في الاغراء بصورتى التكرار أو العطف كالعهد العهد كالأهل والولد، وذهب الاخفش، والزجاج، والكسائى، وغيرهم إلى أنها بدل من ملة إبراهيم ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ مبتدأ وخبر، والاستفهام للانكار، وقوله تعالى: (صبغة) تمييز منقول من المبتدأ نحو - زيد أحسن من عمرو وجهاً - والتقدير - ومن صبغته أحسن من صبغة الله تعالى - كما يقدر وجه زيد أحسن من وجه عمرو، والتفضيل جار بين الصبغتين لابين فاعليهما أى لا صبغة (أحسن) من صبغته تعالى على معنى أنه (أحسن من) كل (صبغة) وحيث كان مدار التفضيل على تعميم - الحسن - للحقيقى والفرضى المبني على زعم الكفرة لم يلزم أن يكون فى (صبغة) غيره تعالى حسن فى الجملة، والجملة معترضة مقررة لما فى صبغة الله تعالى من التبجح والابتهاج أوجارية مجرى التعليل للاغراء ﴿وَمَنْ لَهُ عَبْدُونَ ١٣٨﴾ أى موحدون أو مطيعون متبعون ملة إبراهيم أو خاضعون مستكنون فى اتباع تلك الملة، وتقديم الجار لفائدة اختصاص العبادة له تعالى، وتقديم المسند إليه لفائدة قصر ذلك الاختصاص عليهم، وعدم تجاوزه إلى أهل الكتاب فيكون تعريضاً لهم بالشرك أو عدم الانقياد له تعالى باتباع ملة إبراهيم، والجملة عطف على (آمننا) وذلك يقتضى دخول صبغة الله فى مفعول (قولوا) لئلا يلزم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بالأجنبي، وإشارة الجملة الاسمية للاشعار بالدوام، ولمن نصب (صبغة) على الاغراء أو البذل أن يضم (قولوا) قبل هذه الجملة معطوفاً على الزموا على تقدير الاغراء، وإضمار القول سائغ شائع، والقرينة - السياق - لأن ما قبله مقول المؤمنين وأن يضم (اتبعوا) فى (بل ملة إبراهيم) لا تتبع ويكون (قولوا آمننا) بدلاً من (اتبعوا) بدل البعض لأن الايمان داخل فى اتباع ملة إبراهيم فلا يلزم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه، ولا بين البذل والمبدل منه بالأجنبي وما قيل: إنه يلزم الفصل ببذل الفعل بين المفعول، والمبدل منه فقيه أن (قولوا) ليس بدلاً من الفعل فقط بل الجملة بدل من الجملة فلا محذور، وأما القول - بأنه يمكن أن تجعل هذه الجملة حالا من لفظة الله فى قوله سبحانه: (ومن أحسن من الله صبغة) أى صبغته بتطهير القلب أو الارشاد أو حفظ الفطرة أحسن الاصباغ حال إخلاص العبادة له - فليس بشئ، كما لا يخفى ﴿قُلْ أَتَمَحَّجُّونَنَا﴾ تجريد الخطاب للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم لما أن المأثور به من الوظائف الخاصة به عليه الصلاة والسلام، والهمزة الانكار، وقرأ زيد. والحسن وغيرهما بادغام النون أى تجادلونا.

﴿فى الله﴾ أى فى دينه وتدعون أن دينه الحق اليهودية والنصرانية وتبذون دخول الجنة والاهتداء عليهما، وقيل: المراد فى شأن الله تعالى واصطفائه نبياً من العرب دونكم بناءً على أن الخطاب لأهل الكتاب وسوق النظم يقتضى أن تفسر الحاجة بما يختص بهم، والحاجة فى الدين ليست كذلك والقرينة على التقيد قوله سبحانه قبل: (وما أنزل إلينا) وبعد (ومن أظلم ممن كتم شهادة) حيث أنه تعريض بكتمان أهل الكتاب شهادة الله سبحانه بنبوته محمد صلى الله تعالى عليه وسلم، وما روى فى سبب النزول أن أهل الكتاب قالوا الأنبياء كلهم منا فلو كنت نبياً لكنت منا فنزلت، ولا يخفى عليك أن الحاجة فى الدين على ما ذكرنا مختصة بهم على أن ظاهر السوق يقتضى ذمهم بما صار ديدناً لهم وشنشنة فيهم حتى عرفوا فيه، ومشركو العرب وإن حاجوا فى الدين

أيضا لكنهم لم يصلوا فيه إلى رتبة أهل الكتاب لما أنهم أميون عارون عن سائر العلوم جاهلون بوظائف البحث بالملكية نظراً إلى أولئك القائمين على ساق الجدال وإن القرينتين السابقتين واللاحقة على التقيد في غاية الخفاء وأن ما روى في سبب النزول ليس مذكوراً في شيء من كتب الحديث ولا التفاسير المعتمدة بما نص على ذلك الامام السيوطي وكفى به حجة في هذا الشأن .

﴿وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ﴾ جملة حالية أي أحتاجوننا والحال أنه لا وجه للمجادلة أصلاً لأنه تعالى مالك أمرنا وأمركم ﴿وَلَنَّا أَعْمَلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ﴾ عطف على ما قبله أي لنا جزاء أعمالنا الحسنة الموافقة لأمره ولكم جزاء أعمالكم السيئة المخالفة لحكمه ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ ١٣٩﴾ في تلك الأعمال لا نبتغي بها إلا وجهه فأني لكم المحاجة ودعوى حقيقة ما أنتم عليه والقطع بدخول الجنة بسببه ودعوة الناس إليه. والجملة حالية كالتي قبلها ، وذهب بعض المحققين أن هذه الجملة كجملتي (ونحن له مسلمون) (ونحن له عابدون) اعتراض وتذيل للسلام الذي عقب به مقول على السنة العباد بتعليم الله تعالى لا عطف، وتحريره أن (ونحن له مسلمون) مناسب لآمننا أي نؤمن بالله وبما أنزل على الأنبياء صلوات الله تعالى وسلامه عليهم ونستسلم له وننقاد لأوامره ونواهيه وقوله تعالى: (ونحن له عابدون) ملائم لقوله تعالى: (صبغة الله) لأنها بمعنى دين الله فالمصدر كالفضل كما سبق، وهذه الآية موافقة لما قبلها، ولعل الذوق السليم لا يأباه، وأما القول بأن معنى (وهو ربنا) الخ أنه لا اختصاص له تعالى بقوم دون قوم فيصيب برحمته من يشاء فلا يبعد أن يكرمنا بأعمالنا كما أكرمكم بأعمالكم كأنه ألزمهم على كل مذهب يفتحونه إيجاباً وتبكيثاً فان كرامة النبوة إما تفضل من الله تعالى فالكل فيه سواء ، وإما إفاضة حق على المستحقين لها بالمواظبة على الطاعة والتحلي بالاخلاص فكما أن لكم أعمالاً ربما يعتبرها الله تعالى في إعطائنا فلنا أيضاً أعمال ونحن له مخلصون بها لأنتم، فمع بنائه على ما علمت ركا كته غير ملائم لسباق النظم الكريم وسياقه بل غير صحيح في نفسه كما أفق به مولانا مفتي الديار الرومية لما أن المراد بالأعمال من الطرفين ما أشير إليه من الأعمال الصالحة والسيئة ولا ريب أن أمر الصلاح والسوء يدور على موافقة الدين المبني على البعثة ومخالفته فكيف يتصور اعتبار تلك الأعمال في استحقاق النبوة واستعدادها المتقدم على البعثة بمراتب هذا ؟ وقد اختلف الناس في الاخلاص ، فروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «سألت جبريل عن الاخلاص ما هو؟ فقال: سألت رب العزة عنه فقال: سر من أسرارى استودعته قلب من أحببته من عبادي» وقال سعيد بن جبير: الاخلاص أن لا تشرك في دينه ولا تراء أحد في عمله ، وقال الفضيل: ترك العمل من أجل الناس رياءً والعمل من أجل الناس شرك . والاخلاص أن يعافيك الله تعالى منهما ، وقال حذيفة المرعشي: أن تستوى أفعال العبد في الباطن والظاهر، وقال أبو يعقوب: المكفوف أن يكتم العبد حسناته كما يكتم سيئاته . وقال سهل: هو الافلاس، ومعناه احتقار العمل وهو معنى قول رويم - ارتفاع عملك عن الرؤية - قيل : ومقابل الاخلاص الرياء، وذكر سليمان الداراني ثلاث علامات له . الكسل عند العبادة في الوحدة . والنشاط في الكثرة . وحب الثناء على العمل .

﴿أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى﴾ (ام) إمام متصلة معادلة للهمزة في (أحتاجوننا) داخلة في حيز الامر والمراد بالاستفهام إنكارهما معا بمعنى كل من الأمرين منكر ينبغي أن لا يكون إقامة الحجة وتنوير البرهان على حقيقة ما أنتم عليه، والحال ما ذكر والتشبيك بذيل التقليد والافتراء

على الانبياء عليهم السلام، وفائدة هذا الاسلوب مع أن العلم حاصل بثبوت الأمرين الاشارة إلى أن أحدهما كاف في الذم فكيف إذا اجتماعا كما تقول لمن أخطأ تدبيراً ومقالاً: أتدبرك أم تقريرك، وبهذا يندفع ما قاله أبو حيان من أن الاتصال يستدعي وقوع إحدى الجملتين والسؤال عن تعيين إحداهما وليس الأمر كذلك إذ وقعتهما، وإما منقطعة مقدرة بيل والهمزة دالة على الاضراب والانتقال من التوبيخ على الحاجة إلى التوبيخ على الافتراء على الانبياء عليهم الصلاة والسلام، وقرأ غير ابن عامر . وحمة . والكسائي . وحفص (أم يقولون) - بالياء - ويتعين كون (أم) حينئذ منقطعة لما فيها من الاضراب من الخطاب إلى الغيبة ولا يحسن في المتصلة أن يختلف الخطاب من مخاطب إلى غيره كما يحسن في المنقطعة ويكون الكلام استئنافاً غير داخل تحت الأمر بل وارد منه تعالى توبيخهم وإنكاراً عليهم، وحكى أبو جعفر الطبري عن بعض النحاة جواز الاتصال لأنك إذا قلت: أقوم يا زيد أم يقوم عمرو - صح الاتصال، واعترض عليه ابن عطية بأن المثال غير جيد لأن القائل فيه واحد والمخاطب واحد والقول في الآية من اثنين والمخاطب اثنان غير أن يتجه معادلة (أم) للهمزة على الحكم المعنوي كان معنى (قل أنتما جونا) أي يحاجون يا محمد أم يقولون، ولا يخفى أن القول بالانقطاع إن لم يكن متعيناً فلا أقل من أنه أولى.

﴿ قُلْ أَنتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ ﴾ أي لستم أعلم بحال إبراهيم عليه السلام في باب الدين بل الله تعالى أعلم بذلك وقد أخبر سبحانه بنفى اليهودية والنصرانية عنه، واحتج على انتفائهما عنه بقوله: (وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده) وهؤلاء المعطوفون عليه أتباعه في الدين وفاقاً لحالهم حاله فلم تدعون له ولهم ما نفى الله تعالى فما ذلك الاجهول غال ولجأ محض ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ ﴾ إنكار لأن يكون أحد أظلم ﴿ مِّنْ كَتَمَ شَهَادَةً ﴾ ثابتة.

﴿ عِنْدَهُ ﴾ واصلة ﴿ مِنْ اللَّهِ ﴾ إليه وهي شهادته تعالى لإبراهيم عليه السلام بالحنيفية والبراءة عن اليهودية والنصرانية حسبما تلى آتفاً، وجيء بالوصفين لتعليل الانكار وتأكيده فان ثبوت - الشهادة عنده - وكونها من جانب جناب العلي الأعلى عز شأنه من أقوى الدواعي إلى إقامتها وأشد الزواجر عن كتمانها، وتقديم الأول مع أنه متأخر في الوجود لمراعاة طريق الترتي والمعنى لا أحد أظلم من أهل الكتاب - حيث كتموا هذه الشهادة وأثبتوا نقيضها بما ذكر من الافتراء - والجملة تذييل يقرر ما أنكر عليهم من ادعاء اليهودية والنصرانية وتعليق الاظلمية بمطلق الكتمان للايماء إلى أن مرتبة من يردّها ويشهد بخلافها في الظلم خارجة عن دائرة البيان، أو لأحد - أظلم منا لو كتماننا هذه - الشهادة - ولم نعلمها في مقام الحاجة، والجملة حينئذ تذييل مقرر ما وقع في قوله تعالى: (أنتم أعلم أم الله) من أنهم شاهدون بما شهد الله تعالى به مصدقونه بما أعلمهم، وجعلها على هذا من تمة (قولوا آمنا) لأنه في معنى إظهار الشهادة - وعلى الأول من تمة (قل أنتما جونا) لأنه في معنى كتمانها ظاهر التعسف، ولا يخفى أن في الآية تعريضاً بغاية اظلمية أهل الكتاب على نحو ما أشير إليه، وفي إطلاق الشهادة - مع أن المراد بها ما تقدم من الشهادة المعينة - تعريضاً بكتمانهم شهادة الله تعالى لنبيه محمد صلى الله تعالى عليه وسلم في التوراة والإنجيل، وفي الزمّا أن - من - صلة (أظلم) والكلام على التقديم والتأخير كأنه قيل: ومن أظلم من الله بمن كتم شهادة عنده كقولك ومن أظلم من زيد من جملة الكاتمين للشهادة، والمعنى لو كان إبراهيم وبنوه يهوداً أو نصارى ثم أن الله تعالى كتم هذه الشهادة لم يكن أحد ممن يكتم الشهادة أظلم منه لكن لما استحال ذلك مع عدله وتنزيهه عما لا يليق علمنا أن الأمر ليس كذلك، وقيل: إن (من) صلة (كتم)

والكلام على حذف مضاف - أى كتم من عباد الله شهادة عنده - ومعناه أنه تعالى ذمهم على منع أن يوصلوا إلى عباد الله تعالى ، ويؤدوا إليهم شهادة الحق ، ولا يخفى ما في هذين الوجهين من التكلف والتعسف وانحطاط المعنى فلينزله كتاب الله تعالى العظيم عنه ، على أنك لو نظرت بعين الانصاف رأيت الوجه الثانى من الاولين لا يخلو عن بعد لأن الآية إنما تقدمها الانكار لما نسب إلى إبراهيم عليه السلام ، ومن ذكر معه فالذى يليق أن يكون الكلام مع أهل الكتاب لامع الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وأتباعه لأنهم مقرون بما أخبر الله تعالى به وعالمون بذلك فلا يفرض في حقهم كتمانهم والتذليل الذى ادعى فيه خلاف الظاهر أيضاً .

﴿ وَمَا اللَّهُ بِغَفْلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ١٤٠ ﴾ وعيد وتهديد لأهل الكتاب أى إن الله تعالى لا يترك أمركم سدى بل هو محصل لأعمالكم محيط بجميع ما تأتون وتذرون فيعاقبكم بذلك أشد عقاب ، ويدخل في ذلك كتمانهم لشهادته تعالى وافترائهم على أنبيائه عليهم السلام ، وقرئ - عما يعملون - بصيغة الغيبة فالضمير الممن كتم باعتبار المعنى أو لأهل الكتاب *

﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ١٤١ ﴾ * تكرر لما تقدم للبالغة في التحذير عما استحکم في الطباع من الافتخار بالآباء والاتكال عليهم لما يقال: اتق الله اتق الله، أو تأكيد وتقرير للوعيد يعنى أن الله تعالى يجازيكم على أعمالكم ولا تنفعكم آباؤكم ولا تسألون يوم القيامة عن أعمالهم بل عن أعمال أنفسكم ، وقيل : الخطاب فيما سبق لأهل الكتاب ، وفي هذه الآية لنا تحذير أعن الاقتداء بهم ، وقيل : المراد بالامة في الاول الانبياء وفي الثانى أسلاف اليهود لأن القوم لما قالوا في إبراهيم وبنيه : إنهم كانوا ما كانوا - فكأنهم قالوا - إنهم على مثل طريقة أسلافنا فصار سلفهم في حكم المذكورين فجاز أن يعنوا بالآية ، ولا يخفى ما في ذلك من التعسف الظاهر *

تم طبع الجزء الاول من التفسير العجيب المسمى ﴿ بروح المعاني ﴾ على يد الفقير إلى مولاه القدير ﴿ محمد منير الدمشقي ﴾ مدير وصاحب إدارة الطباعة المنيرية بمصر المحمية سنة ١٣٥٣ هجرية على صاحبها أتم سلام وأحسن تحية ، ويتلوه إن شاء الله تعالى الجزء الثانى منه وأوله قوله تعالى : ﴿ سيقول السفهاء ﴾

فهرست

الجزء الأول من تفسير روح المعاني

صحيفة

- ٤ الفائدة الأولى في معنى التفسير
- ٥ الفائدة الثانية فيما يحتاجه التفسير والرأى وكلام الصوفية عليهم الرحمة
- ٨ الفائدة الثالثة في أسماء القرآن العظيم
- ١٠ الفائدة الرابعة في أن كلام الله سبحانه غير مخلوق
- ١٠ تقسيم الكلام إلى لفظي ونفسي وبيان أن للبعد كلاما نفسيا بالمعنيين المذكورين وللرب جل ذكره كلاما نفسيا كذلك لكن أين التراب رب الأرباب ؟
- ٢٠ الفائدة الخامسة في بيان المراد بالأحرف السبعة التي نزل بها القرآن
- ٢١ الفائدة السادسة في جمع القرآن وترتيبه
- ٢٧ الفائدة السابعة في بيان وجه إعجاز القرآن الكريم
- ٣٣ ﴿سورة فاتحة الكتاب﴾
- ٣٧ الكلام على ماذهب إليه المؤلف في تفسير القرآن على مذهب الصوفية وصرف ظاهر اللفظ عن معناه الحقيقي لغة وشرعا إلى معنى لا يدل عليه اللفظ مطلقا
- ٣٩ أبحاث جليلة في البسملة
- ٥٢ الكلام على اشتقاق الاسم
- ٥٣ مطلب في الاسم هل هو عين المسمى أم غيره
- ٥٥ في الفرق بين لفظ إله ولفظ الله عز وجل
- ٥٨ في الرحمن الرحيم

صحيفة

- ٦٠ في كلام الامام الأشعري واتباعه ورجوعه إلى مذهب الامام أحمد آخره أنظر كتابه الابانة
- ٧٠ بحث أول الفاتحة والحمد والشكر
- ٧٥ الكلام على جملة الحمد هل هي إخبارية أم إنشائية
- ٨٢ أقوال القراء في قراءة مالك يوم الدين
- ٨٧ ذكر مباحث تتعلق بأسرار ما تقدم من الألفاظ
- ٩١ تفسير الهداية
- ٩٢ تفسير الصراط المستقيم
- ٩٤ في لفظ «عليهم» عشر لغات
- ٩٥ تفسير الغضب
- ٩٦ بيان أن المراد بالمغضوب عليهم اليهود وبالصالحين النصارى
- ٩٨ ﴿سورة البقرة﴾
- ٩٩ الكلام على أوائل السور
- ١٠٤ الكلام على أعراب أوائل السور
- ١٠٦ تفسير لفظ الكتاب
- ١١٠ بحث في الإيمان
- ١١٦ بحث في إقامة الصلاة
- ١١٧ بحث في الرزق
- ١٢٢ تفسير الآخرة والايقان
- ١٢٨ مطلب في سواء
- ١٢٩ تفسير الانذار
- ١٣١ تفسير الحتم والغشاة
- ١٣٢ مطلب في المساهيات هل هي مجعولة وفي كسب العبد وفعله

صحيفة	صحيفة
١٩١ « الأنداد	١٣٤ بيان أن حجج المعتزلة هنا أوهى من بيت العنكبوت
١٩٣ بيان أن القرآن أو سورة منه معجزة لا يمكن معارضتها البتة	١٣٤ تفسير القلب
١٩٨ الكلام على لفظ «إن» وما المراد بالحجارة الواقعة في قوله تعالى : (وقودها الناس والحجارة)	١٣٧ تفسير العذاب
٢٠٠ بيان ما للذين آمنوا وعملوا الصالحات من الخيرات والمبرات	١٣٨ بيان أن نبي العذاب لم يقل به أحد البتة
٢٠٦ بيان ضرب المثل بقوله تعالى : (إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها)	١٣٨ رد بعض المنحرفين عن الدين وشبههم في الشقي والسعيد
٢٠٨ تفسير الإرادة	١٣٩ في خلود أهل النار من الكفار نعوذ بالله تعالى من ذلك
٢١٠ بيان معنى الفسق شرعاً وعرفاً	١٤١ وجوب تقديم الدليل النقلي على العقلي
٢١٠ تفسير النقض والعهد والميثاق	١٤٣ تفسير الناس
٢١٣ تفسير الحياة والموت وما المراد بهما في قوله تعالى : (وكنتم أمواتاً فأحيانا)	١٤٥ تفسير الخداع
٢١٥ تفسير الاستواء وأقوال العلماء في ذلك وبيان مذهب السلف والخلف فيه وتحقيق الحق بما يزيل الران عن قلوب الجاهلين الادعاء لاسيا الطائفة المخصوصة في عصرنا هذا التي تفر من اتصاف الباري تعالى به وبأمثاله بما وصف الله به نفسه وأخبر به نبيه المصطفى وارتضاء وآمن به الرعي الاول اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون	١٤٨ تفسير النفس
٢١٧ كلام أرباب الارصاد في الأفلاك	١٥٠ في الكذب والصدق
٢١٨ تفسير الملائكة وأقوال علماء التوحيد فيها	١٥٣ تفسير الفساد
٢٢١ تأويل قول الملائكة (أنجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) الخ	١٥٥ تفسير السفه
٢٢٣ الكلام على لفظ «آدم»	١٥٧ بيان معنى الشيطان
٢٢٤ بيان ما المراد بالاسماء التي عليها الله آدم	١٥٨ تفسير الاستهزاء
٢٢٥ بيان أن قوله تعالى : (أنبتوني بأسماء هؤلاء) تعجيز للملائكة الى آخر القصة	١٥٩ « المد والطغيان
٢٢٨ طلب السجود من الملائكة لآدم عليه السلام	١٦٠ بيان معنى يعمهون
	١٦١ تفسير الاشتراء والشراء
	١٦٢ بيان معنى التجارة والربح
	١٦٨ من اللطائف أن الظلمة حيثما وقعت في القرآن وقعت بمجموعة والنور حينما وقع وقع مفرداً وبيان السبب في ذلك
	١٦٩ تفسير الصمم والبكم والعمى
	١٧١ بيان معنى الصيب
	١٧٢ في السحاب والبرق وكلام أهل الشرع والحكمة. فهما
	١٧٦ مطلب في لو
	١٧٩ مطلب في أن المعدوم هل هو شيء أم لا
	١٨١ في يا الندائية والنداء
	١٨٤ مطلب في تعليل العبادة أو الربوبية
	١٨٥ تفسير لعل

صفحة	محتوى
٢٦٣	رؤية الله تعالى جبهة واستيلاء الصاعقة عليهم
٢٧٨	تفسير المن والسلوى
٢٧٨	بيان أن من يدعى الإيمان من الذين هادوا والنصارى والصائبين لا يقبل منه إلا إذا آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً
٢٨١	بيان تعداد الله تعالى نعمه على بني إسرائيل
٢٨٥	قصة ذبح البقرة
٢٩٨	وصف أهل الكتاب بالتحريف لكتابهم والتكذيب على عوامهم وشرائهم بالفساد ثمناً قليلاً
٣٠٧	ذكر أهل الإيمان وما أعد لهم من الخلود في الجنان
٣٠٧	تعداد قبائح أسلاف اليهود الذين هم شر ملة على وجه الأرض
٣٢٨	الكلام على مشروعية تمنى الموت
٣٢٩	من صفات اليهود الحرص على الحياة وصفات المجوس تمنى أن يعيش أحدهم ألف سنة
٣٣١	لا يصح أن يعادى أحد من الملائكة فان عداوة أحدهم عداوة للكل
٣٤٠	قصة هاروت وماروت
٣٤٨	من فظائع اليهود سب النبي ﷺ بلسانهم
٣٥١	الكلام على النسخ وحقيقته
٣٦٠	انكار اليهود الانجيل ونبوة عيسى وانكار النصارى التوراة ونبوة موسى وهما كاذبان في ذلك
٣٧١	اليهود والنصارى لا ترضى عن محمد ﷺ حتى يتبع ملتهم الباطلة ومذهبهم الفاسد
٣٧٣	قصة ابتلاء الله إبراهيم بكلمات وبيانها مفصلة
٤٠١	خاتمة الكتاب
٤٠٢	فهرس الكتاب

صفحة	محتوى
٢٣٢	واجابتهم لذلك الا ابليس فأبى وعصى واستكبر فكان من الكافرين الجاحدين
٢٣٢	قصة اسكان آدم وزوجه الجنة وكيد ابليس اللعين لهما الخ
٢٣٦	اخراج آدم وزوجه من الجنة وهبوطهما الى الأرض وتلقيه من ربه ظلمات وتوبته وانابته الى الله جل وعز
٢٤٠	بيان حال الذين كفروا وكذبوا بآيات الله
٢٤١	بيان أن قوله تعالى (يا بني آدم اذكروا نعمتي) الخ خطاب لطائفة خاصة من الكفرة المعاصرين للنبي ﷺ بعد الخطاب العام وإقامة دلائل التوحيد والنبوة والمعاد والتذكير بصنوف الانعام الخ
٢٤٣	تفسير الرهبة
٢٤٧	الكلام على قوله تعالى (ولا تلبسوا الحق) من باب الاشارة على مذهب القوم
٢٤٨	تفسير الصبر
٢٤٩	بيان أن الصلاة ثقيلة على كل أحد إلا على الخاشعين الملاقين ربهم الخ
٢٥٠	الكلام على قوله تعالى (أناأمرون الناس بالبر) من باب الاشارة والرمز
٢٥٠	تذكير الله تعالى بني إسرائيل بنعمته تعالى وبفضيلهم على العالمين الخ
٢٥٦	الكلام على البحر وغيره على طريق مذهب القوم
٢٥٧	قصة موسى ووعده الله إياه أربعين ليلة واتخاذ بني إسرائيل العجل عند غياب موسى عنهم وعفو الله عنهم
٢٥٨	تفسير الكتاب والفرقان المنزل على موسى عليه السلام
٢٦١	طلب قوم موسى من موسى عليه السلام